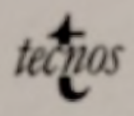


Sobre el parlamentarismo

Carl Schmitt

Estudio preliminar de
Manuel Aragón

Traducción de
Thies Nelsson y Rosa Grueso



«La fe en el parlamentarismo [...] es propia de las ideas del liberalismo. No es propia de la democracia. Es preciso separar ambos, democracia y liberalismo, a fin de comprender la heterogénea construcción que constituye la moderna democracia de masas.»



Colección
Clásicos del Pensamiento

ISBN 84-309-1904-X
00078
9 788430 919048

Sobre el parlamentarismo reúne diversos escritos de Carl Schmitt, hasta ahora no traducidos al castellano, publicados todos ellos durante el período comprendido entre las dos guerras europeas. En ellos analiza con agudeza singular los factores que, a su juicio, llevaron al fracaso a la República de Weimar y, en general, al Estado liberal de Derecho, sobre el que se había asentado la democracia burguesa desde el siglo pasado.

El principal de los trabajos que componen este volumen, titulado *Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy*, fue publicado originalmente en 1923, constituyendo, desde entonces, un punto de referencia obligado, por su originalidad y capacidad de sugerencia, para analizar la separación de poderes en el Estado moderno y los conceptos de representación, legitimidad y decisión política.

Al mostrar la falta de adecuación entre la teoría liberal y la realidad política, Schmitt no sólo denuncia una contradicción que desea eliminar, sino que ataca los fundamentos mismos de un modelo de Estado cuya destrucción había de significar la instauración de la dictadura. Pero, con independencia de sus posiciones ideológicas y de la utilización interesada de su pensamiento, el análisis schmittiano continúa manteniendo el vigor, la capacidad de mostrar razonamientos lógicos y, en suma, la capacidad crítica que sólo poseen los teóricos originales y las ideas valiosas.

Sobre el parlamentarismo

Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

Carl Schmitt

Sobre el parlamentarismo

Estudio preliminar de
MANUEL ARAGÓN
Traducción de
THIES NELSSON y ROSA GRUESO



Título original:
Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (1923)

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina





Josefa Valcárcel, 27 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1934-X
Depósito Legal: M-35108-1990

Printed in Spain. Impreso en España por Azalso. Tracia, 17. Madrid

ÍNDICE

SOBRE EL PARLAMÉNTARISMO

ESTUDIO PRELIMINAR

por Manuel Aragón

I. LEER, HOY, A CARL SCHMITT

Escribir a estas alturas unas páginas introductorias para la edición española del estudio de Carl Schmitt sobre el parlamentarismo [1] supone, cuanto menos, admitir la

[1] *Die Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* se publicó en 1923. En la 2.ª edición, de 1926, Carl Schmitt incluyó el Prefacio sobre las contradicciones entre parlamentarismo y democracia, réplica a la crítica efectuada por Richard Thoma. La traslación literal a español del título de la obra podría ser *La situación histórico-intelectual del parlamentarismo en nuestros días* (o *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo contemporáneo*, como aparece en el libro de J. A. Estévez Araujo *La crisis del Estado de Derecho liberal. Schmitt en Weimar*, Barcelona, 1989, p. 208; o *La situación histórico-espiritual del actual parlamentarismo*, como figura en el Prólogo de P. de Vega a la reedición española, Madrid, 1983, del Libro de Schmitt *La defensa de la Constitución*, p. 12). Los traductores de la presente edición han optado por la fidelidad literal en el título: «Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy», sin perjuicio de que el libro que ahora se publica (como comprende algo más que este ensayo) lleve por título global *Sobre el parlamentarismo*. Ellen Kennedy, en su traducción al inglés de esta obra (Cambridge, Massachusetts, 1988), ha preferido emplear como título *The Crisis of Parliamentary Democracy*, dando cuenta de ello en una modélica nota «sobre el texto y la traducción» (pp. IX-XI). Jean-Louis Schlegel, traductor de la edición francesa (París, 1988), ha optado por una versión aún más sintética (y menos descriptiva): *Parlementarisme et démocratie*, sin ofrecer explicación alguna. No debo extenderme en más detalles relativos a las características de la versión espa-

oportunidad de esa edición. Adelanto que la oportunidad me parece mayor en lo que esta obra tiene de testimonio del pasado (la época que transcurre entre las dos guerras mundiales) que en lo que pueda tener de valor para el presente. Sirve mejor para comprender «aquella» crisis del parlamentarismo que para entender los problemas del parlamentarismo de hoy. Sin embargo, y aunque prevalezca, a mi juicio, el valor histórico del texto sobre su posible significado actual, ello no quiere decir que carezca por completo de este último. El ensayo de Schmitt conserva aún buena parte de su capacidad revulsiva precisamente porque algunos de los problemas de que trata siguen vigentes. De todos modos, ni siquiera habría que dar estas explicaciones. Basta con decir que es una obra del más controvertido de los grandes autores de la teoría del Estado de este siglo. Con ello sobraría para dar por buena la oportunidad de la edición, que viene así a añadir un nuevo e importante título al caudal, ya crecido, de los textos de Carl Schmitt traducidos al español[2].

Con este libro el lector tiene en sus manos una ocasión de sustraerse a la frivolidad. Schmitt nunca fue un «intelectual piadoso», y por ello mismo con igualdad falta de

---

ñola de esta obra o a su comparación con otras versiones extranjeras, puesto que mi responsabilidad en la presente edición de Tecnos se reduce estrictamente a la elaboración de estas líneas introductorias y no he participado, pues, ni en la «edición» (en el sentido anglosajón del término), ni en la traducción, ni en la decisión de incluir, como apéndice, el escrito de Schmitt sobre la disolución del *Reichstag* en 1924.

[2] *Der Hüter der Verfassung*, de 1931, se tradujo, en ese mismo año, con el título *La defensa de la Constitución; Verfassunslehre*, de 1928, se tradujo *(Teoría de la Constitución)* en 1934; *Der Begriff des Politischen*, de 1928, se tradujo *(El concepto de la política)* en 1941; *Die Diktatur*, de 1921, se tradujo *(La dictadura)* en 1968; *Legalität und Legitimität*, de 1932, se tradujo *(Legalidad y legitimidad)* en 1971. Ésta es sólo una muestra, ya que, aparte de las obras citadas (quizás las más importantes de las vertidas al español), se ha traducido en nuestro país una treintena más de monografías y artículos de revista. Vid. los datos en G. Gómez Orfanell, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid, 1986. 15-18. En ese libro puede encontrarse también (pp. 12-28) un buen examen de «la recepción del pensamiento de Schmitt en España» (pp. 12-28).

«piedad» hay que acercarse a sus escritos, sin ninguna ingenuidad, pero sin caer tampoco en el prejuicio, poniendo, en fin, especial cuidado en no incurrir en las confusiones que propician los textos de quien fue, sobre todo, un implacable sofista.

Pasquale Pasquino, en el Prefacio a la edición francesa de esta obra [3], después de recordar que Rudolf Smend, en 1928 (en su *Verfassung und Verfassungsrecht,* había definido el debate suscitado por el texto de Schmitt sobre el parlamentarismo como una de las «discusiones más importantes y más instructivas de los últimos años concerniente a la teoría del Estado», añade que «sesenta años después, las tesis defendidas por el más controvertido de los teóricos de la política de nuestro siglo no han perdido su fuerza analítica y continúan representando un desafío para el pensamiento liberal y democrático».

Este párrafo resulta muy ilustrativo de lo que constituye, a mi entender, una defectuosa comprensión de la obra de Schmitt. Es cierto, como decía Smend, que en los años veinte la carga polémica de aquella obra fue formidable. No lo es tanto, en cambio, que en nuestros días pueda desempeñar el mismo papel. La importancia que entonces alcanzó hay que explicarla, más que por la contundencia argumental del autor, por las tensiones político-intelectuales de aquella época y, más específicamente aún, por la situación de crisis permanente en que vivió la República de Weimar. Ni el mundo espiritual de entonces puede compararse con el de ahora, ni los problemas que afligían a la democracia en aquellos años son exactamente iguales a los que la amenazan en el presente. Y, desde luego, esa amenaza o esos peligros eran por aquel tiempo mucho más intensos de lo que hoy pueden ser. Algunos de los problemas señalados por Schmitt persisten, no cabe negarlo, pero muchos otros sólo eran hijos de aquellas conflictivas circunstancias.

Pero no se trata únicamente de que haya cambiado el

---

[3] *Parlementarisme et démocratie,* cit., p. 7.

escenario: es que no todas las ideas de Schmitt sobre el parlamentarismo y la democracia poseen la suficiente «fuerza analítica» para seguir representado hoy un «desafío» al «pensamiento liberal y democrático». Algunas de esas ideas lo que sí tienen es una gran fuerza retórica, capaz de dar apariencia analítica a unos juicios sustentados, de verdad, en proposiciones dogmáticas, cuando no en sofismas. El pensamiento de Carl Schmitt no era, prevalentemente, analítico; era, sobre todo, teológico.

Pasemos a otra cita. José A. Estévez Araujo, en su excelente libro sobre Schmitt [4], se propone «llamar la atención acerca de lo que podrían denominarse "trampas ideológicas" que se ocultan tras los planteamientos schmittianos. Con ello se intenta evitar que se lleve a cabo una utilización ingenua de las categorías de Schmitt, como si éstas fueran absolutamente inocentes» [5]. «Hay —dirá— que aproximarse a Schmitt, pues, con precaución. Sólo se acercan sin reservas a este autor quienes propugnan una salida autoritaria a la actual crisis o quienes inocentemente confían en la "fecundidad" de Schmitt sin darse cuenta de la carga ideológica que su pensamiento contiene» [6].

Ahora bien, estos mismos párrafos parecen caer (o al menos propiciar la caída) en otra «trampa ideológica» de la que conviene salir. Que no hay que ser ingenuos con Schmitt, por supuesto. Que Schmitt, con su crítica a la democracia parlamentaria, no perseguía su mejoramiento sino su destrucción, de acuerdo, y es algo que conviene resaltar. Que esa «intención» invalide, por sí sola, la crítica schmittiana, es cosa bien distinta. La falta de rigor de unas ideas no deriva de sus «malas intenciones», sino de su mal planteamiento. Denunciar que «el rey está desnudo», si verdaderamente lo está, no deja de ser un jui-

---

[4] *La crisis del Estado de Derecho liberal. Schmitt en Weimar*, cit. Se trata, sin duda, de uno de los mejores trabajos sobre Carl Schmitt realizados en España.

[5] Ibidem, p. 9.

[6] Ibídem, p. 261.

cio riguroso, aunque la denuncia se haga no para vestirlo, sino para destronarlo.

Ni toda la crítica schmittiana a la democracia parlamentaria es «rigurosa», ni toda ella es enteramente «falaz». Distinguir lo que hay de rigor y de falacia en Schmitt (y lo que de efímero y permanente hay en aquella crítica) me parece que es el único modo serio de acometer el estudio de su pensamiento.

II. PARLAMENTARISMO Y ANTIPARLAMENTARISMO EN EL PERÍODO DE ENTREGUERRAS. LA ALEMANIA DE WEIMAR

La república alemana surgida con el desenlace de la Guerra Europea y regulada por la Constitución de Weimar fue, sin lugar a dudas, el escenario en que de manera más completa se expresó, a lo largo de los años veinte y treinta, la polémica parlamentarismo-antiparlamentarismo, discusión que se producía también en otros países europeos, pero en ningunos con tanta intensidad teórica como allí.

No eran la crisis económica o la sensación de humillación por las imposiciones del Tratado de Versalles las únicas causas que originarían en la Alemania de Weimar una situación política inestable y una pugna de partidos y de ideas en la que se enfrentarían, radicalmente, el autoritarismo y la democracia. Ocurre que allí se daban, además, otras condiciones que convertirían a la joven república en un lugar propicio para que se desarrollara, con virulencia, la llamada crisis del liberalismo o, más exactamente, del Estado liberal de Derecho. Esa crisis alcanzará en Alemania una especial intensidad porque a las circunstancias muy singulares antes aludidas (y a las circunstancias más generales que afectaban a todos los países europeos, y que, por conocidas, no hace falta señalar aquí) se añadirían otras condiciones, también específicamente alemanas: una firme tradición política de Estado escasamente democrá-

tico (asentado en el principio monárquico, en el primado de la burocracia y en el papel relevante del ejército) y una tradición intelectual donde el peso del liberalismo era muy liviano en comparación con la fuerza, notable, de las corrientes antiliberales (idealismo, conservadurismo, irracionalismo, anarquismo y marxismo). No es de extrañar el cúmulo de dificultades que allí encontraría, de inmediato, el nuevo Estado democrático-liberal establecido por la Constitución de 1919. En pocos lugares, pues, como en Alemania, la crisis de ese Estado se iba a producir con tanta intensidad y en pocos lugares también, como allí, iba a ser objeto de tan intenso debate intelectual.

La democracia parlamentaria sería atacada, desde la izquierda, por el anarquismo y el marxismo; desde la derecha, por el conservadurismo reaccionario. No hace falta extenderse aquí sobre la crítica anarquista, ni tampoco sobre la marxista, pese a que ésta desempeñó un importante papel en aquel período[7]. A los efectos que ahora importan, la crítica que cabe tener en cuenta es la que entonces se hizo al parlamentarismo desde la derecha (o, más exactamente desde el pensamiento reaccionario), ya que, si hubiera que definir a esa crítica por medio de un autor, el nombre no podría ser otro que el de Carl Schmitt. Y ése fue, por lo demás, y como bien se sabe, el ataque que allí, a la postre (en las manos del nacionalsocialismo), resultó mortal, al menos hasta 1945.

---

[7] Un buen ejemplo de la polémica dentro del socialismo austríaco (y, por extensión, alemán) entre los partidarios de la democracia parlamentaria y los partidarios de la revolución y la dictadura del proletariado puede encontrarse en el debate entre Otto Bauer y Max Adler, bien estudiado por A. Gurland en *Marxismus und Diktatur,* Leipzig, 1930. Un aceptable resumen, aunque algo sesgado ideológicamente, es el que hace, de esa polémica, Roberto Racinaro en su estudio «Hans Kelsen y el debate sobre democracia y parlamentarismo en los años veinte y treinta», que está publicado como introducción a la edición española, México, 1982, de la obra de Kelsen *Socialismo y Estado.*

III. LA CRÍTICA SCHMITTIANA A LA DEMOCRACIA PARLAMENTARIA[8]

1. CRÍTICA AL PARLAMENTARISMO COMO FORMA DE GOBIERNO

La crítica de Carl Schmitt al parlamentarismo puede descomponerse en dos estratos: la crítica al parlamentarismo como forma de gobierno y la crítica al parlamentarismo como forma de Estado. Por lo que se refiere al primer supuesto, se achacará al parlamentarismo la inestabilidad de los gobiernos y el excesivo dominio de éstos por el parlamento; se dirá, así, que el parlamentarismo conduce o al gobierno ejercido por el propio parlamento o a la imposibilidad misma de gobernar, resultados ambos, se concluirá, que no sólo son contradictorios con la división de poderes (que el parlamentarismo, como régimen liberal, por principio habría de respetar), sino que también son inconciliables con las necesidades del Estado «administrativo» («eficaz») de nuestro tiempo.

Este nivel de crítica será muy efectivo en aquellos años, aunque adolece de una patente debilidad teórica en cuanto que identifica el parlamentarismo con la situación específica de éste (en la III República francesa o en la República alemana de Weimar) en un concreto período histórico, olvidando otras épocas y otros ejemplos, y atribuyendo así a ese régimen unas características que no son exactamente consecuencias del mismo, sino de su corrupción en algún momento o lugar determinados. Esto es, a través de la operación intelectual, tan schmittiana, de

---

[8] Esta crítica no se contiene sólo en su estudio sobre el parlamentarismo (que es objeto de la presenta edición), aunque ahí se revelen ya los argumentos principales; se manifestará también, con más o menos intensidad, en la mayor parte de las demás obras de Schmitt, y muy especialmente en la *Teoría de la Constitución* y en *Legalidad y legitimidad.* En ese sentido, la exposición que sigue de la doctrina schmittiana utiliza como fuente el conjunto de su obra. Así se obtiene una imagen más completa de las ideas de Schmitt sobre el parlamentarismo de la que resultaría si sólo se tuviese en cuenta su aludido estudio de 1923-1926.

la conversión de lo excepcional en normal, se definen como defectos teóricos del modelo (el parlamentarismo) los que sólo derivan de un ejemplo práctico de su mal funcionamiento. No es de extrañar que, en una crítica así, desaparezca cualquier planteamiento reformista destinado a corregir los defectos de la práctica sin abjurar por entero del modelo (por ejemplo, las propuestas de modificaciones electorales e institucionales tendentes a un nuevo «parlamentarismo racionalizado», que tuvieron su expositor más conocido en Mirkine-Guetzevitch).

El régimen parlamentario ha muerto, vendría a sostener Schmitt, porque genera gobiernos inestables; pero, en el caso hipotético de que tal inestabilidad no se produzca, también el régimen habría muerto porque existiría entonces un régimen de asamblea, es decir, un gobierno del parlamento y no del ejecutivo; no obstante, si por la disciplina de partido esa estabilidad significase, en verdad, el predominio, contrario del gobierno sobre el parlamento, también habría muerto el régimen porque no sería ya «parlamentario», sino «gubernativo». Como se ve, Schmitt no parece dejar salida alguna al parlamentarismo.

Ahora bien, los sofismas, por muy inteligentemente que se construyan, tienen siempre unos límites. Schmitt es consciente (aunque no lo confiese) de las debilidades de su crítica en este plano (es, decir de su crítica reducida a descalificar el parlamentarismo como forma de gobierno). El parlamentarismo no siempre ha generado inestabilidad gubernamental; la estabilidad del ejecutivo no implica, por principio, un régimen de asamblea; el predominio del gobierno no tiene por qué conducir, inexorablemente, a una inoperancia del parlamento. Y, en todo caso, la tesis de la ineficacia o incluso la invalidez de la forma parlamentaria de gobierno parece que debieran desembocar, coherentemente, en la propuesta de su sustitución por el régimen presidencial, es decir, por una forma de gobierno (también democrática) en la que ya no pueden darse los «defectos» que él denuncia. No es ésa, sin embargo, la solución que Schmitt propugna. Su apuesta por el presidencialismo en la Alemania de Weimar no tendría nada

que ver con lo que significa el régimen presidencial democrático. El «presidencialismo» de Schmitt lo que suponía, sencillamente, era una «dictadura presidencial», que es cosa bien distinta.

La crítica al parlamentarismo no conduce a nuestro autor a postular la adopción del presidencialismo democrático porque ello supondría admitir que en ese tipo de régimen el parlamento (al que ya no puede achacársele que domine al gobierno ni que sea dominador por éste) sigue desempeñando una función esencial (en la teoría y en la práctica, como se prueba en el ejemplo más característico, que es el norteamericano). Si lo que verdaderamente se pretendía (y ésa es la clave de la tesis schmittiana) es criticar al parlamento como institución, entonces la simple crítica al parlamentarismo como forma de gobierno, poco consistente incluso en ese plano interno, servía, en realidad, de muy poco. Había que acudir, pues, a otra crítica, externa al propio parlamentarismo como régimen. Era preciso disparar por elevación. Ir, en fin, a la raíz del asunto: efectuar la crítica no ya al parlamentarismo como forma de gobierno, sino al parlamentarismo como forma de Estado, es decir, a la democracia parlamentaria como sistema. Y eso es, precisamente, lo que hará Schmitt en el Prefacio a la segunda edición de su ensayo sobre el parlamentarismo para contestar a la critica, razonable, de Thoma, y lo que desarrollará, de ahí en adelante, en el resto de sus escritos.

Esta crítica, ya en el plano de la forma de Estado, será, en realidad, la importante o genuina crítica de Schmitt al parlamentarismo, la que se enfrenta con el problema sustancial: el de la democracia representativa. Y en ese plano no caben distinciones radicales o antagónicas (es decir, «schmittianas») entre parlamentarismo y presidencialismo como regímenes distintos (al fin y al cabo sus diferencias no son sustantivas, en cuanto que ambos regímenes son únicamente especies de un mismo género, el de la democracia parlamentaria). La anterior crítica al régimen parlamentario de gobierno queda reducida a su verdadero y secundario papel: un ejercicio más bien de dis-

persión. La cuestión principal aparece ya enteramente desvelada: la crítica al parlamentarismo como crítica a la misma institución del parlamento, esto es, a la democracia parlamentaria o, más radicalmente aún, a la democracia representativa.

2. Crítica al parlamentarismo como forma de Estado

La crítica a la democracia parlamentaria se articulará, a su vez, en tres planos. El primero estará referido al significado de la propia democracia, sosteniendo Schmitt la disociación entre democracia y libertad (y, por lo mismo, entre representación y elección). La democracia no se basa en la libertad, dirá, sino en la homogeneidad. De ahí que, a su juicio, la democracia representativa sólo sea posible cuando la entidad representada (la nación) es homogénea, es decir, cuando tiene un sólo interés (que es lo que ocurre con la reducción de la nación a la burguesía en el siglo XIX), pero no cuando aquella entidad es heterogénea (nación coincidente con pueblo, que es lo que sucede cuando existe el sufragio universal, del que dispone toda una sociedad que, a su vez, está dividida en clases o en grupos con intereses contrapuestos).

Una sociedad así —seguirá argumentando— es incompatible con la democracia liberal (la democracia parlamentaria) puesto que el enfrentamiento de intereses conduciría siempre al dominio político de una clase sobre otra (dominio, dirá, disfrazado de «democracia formal», coincidiendo así Schmitt, sintomáticamente, con el marxismo). El parlamento no serviría entonces para «representar» a todos, sino para que se impusiese, a través suyo la clase dominante. La democracia, en consecuencia, no es conciliable con el «pluralismo», sino sólo con la homogeneidad; el concepto mismo de «democracia pluralista» sería, para Schmitt, un contrasentido. De ahí que, cuando la propia sociedad es «plural», el único modo de hacer posible la democracia reside en la negación de la «pluralidad»,

bien destruyéndola (en su estudio sobre el parlamentarismo dirá, literalmente, que «el poder político de una democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad») o bien silenciándola, es decir, excluyéndola de la «representación».

En este último sentido, distingue Schmitt entre *Vertretung,* o representación mediante elecciones, que es siempre, a su juicio, una representación política inauténtica, es decir, una representación de intereses (de ahí que por basarse en las elecciones, como dirá en su estudio sobre el parlamentarismo, «el sistema democrático resulta ser, en fin, una mala fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos»), y *Repräsentation,* o representación «espiritual», que se manifiesta no por la elección, sino por la «identificación» del pueblo con sus líderes (mediante la «aclamación» o el «asentimiento»).

Esta *Repräsentation,* única representación auténtica, no se verifica, pues, a través de procedimientos, ya que es algo «existencial». Por ella, el representante no es un delegado de la voluntad de los representados, ya que, por principio, como esa voluntad no existe (lo que hay es una diversidad de voluntades antagónicas), es imposible que pueda delegarse; por el contrario, mediante esa «representación» el representante «encarna» lo que hay de homogéneo en los representados expresando así (o dando vida) a una voluntad popular que sólo es capaz de manifestarse (o hacerse presente) por obra del representante mismo, de su cualidad para «identificarla». Ésa es la auténtica democracia, se dirá, frente a la falsa democracia representativa.

A partir de ahí, de ese concepto de «representación» (y de ese entendimiento de la democracia), no es de extrañar que Schmitt afirme que la democracia es cosa distinta de las votaciones secretas, que democracia y dictadura no son términos inconciliables, que (y así lo dice exactamente en su estudio sobre el parlamentarismo) «bolchevismo y fascismo son, como cualquier dictadura, antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos».

Como puede observarse, la confluencia entre ideas de

extrema izquierda y de extrema derecha es clara: bajo la apelación de Schmitt a una «auténtica democracia» (frente a la inauténtica o «formal» democracia parlamentaria) lo que se esconde es la destrucción de la democracia misma. Cuando a la democracia se le amputa la libertad, no queda convertida en «otro tipo» de democracia, sino, sencillamente, en dictadura.

El otro plano de la crítica a la democracia parlamentaria se expresa a través del rechazo al parlamento-legislador. La ley, se dirá por Schmitt, era norma «general» porque era expresión de una voluntad «general» y porque su emanación era el producto de una discusión «general» (libre intercambio de «razones» individuales). Producto de la discusión de unos parlamentarios que representaban intereses homogéneos, la ley aparecía en el parlamentarismo del siglo XIX como la manifestación de la razón (de la «verdad» que se abría paso a través de un proceso de libre debate). Esta consideración de la ley, dirá Schmitt, es consustancial con la democracia parlamentaria. Pero ocurre, seguirá diciendo, que en el parlamento de nuestro tiempo es imposible la «discusión», la capacidad de mutuo convencimiento, porque allí están representados intereses contrapuestos y, en consecuencia, la ley será sólo la imposición de unos intereses sobre otros o, en el mejor de los casos, la transacción entre intereses, pero nunca el producto racional de la discusión. Más aún, ya no hay discusión pública parlamentaria, pues las decisiones, los compromisos, se adoptan fuera del parlamento, viniendo éste a ser únicamente un instrumento de mera votación o ratificación de algo ya configurado y decidido al margen de la cámara. Hoy ya no existe, pues, el parlamento-legislador y, en consecuencia, tampoco existe la democracia parlamentaria, que se sustentaba precisamente en esa categoría. Lo único que queda es una forma vacía, periclitada, que está en contradicción con los tiempos modernos.

Hay que decir que esta crítica, aguda, no es por entero rigurosa. En ese sentido, parece claro que Schmitt, además de construir un modelo ideal de parlamentarismo que nunca existió (parlamentos que representaban intereses to-

talmente homogéneos, parlamentarios que sólo se guiaban en la discusión por su libre razón y no por su coartada voluntad, leyes que no necesitaban nunca de acuerdos, de compromisos adoptados fuera de la sede física del parlamento) para denostarlo porque no existe ya en su época, cierra los ojos ante la evidencia de que la atribución de la capacidad de legislar (por delegación del parlamento) al gobierno no tiene por qué ser incompatible con la democracia parlamentaria, de que la «concertación» social y económica no es inconciliable con el parlamentarismo, de que tampoco lo es la negociación entre partidos y no exclusivamente entre parlamentarios, de que la imposición del contenido de la ley por la mayoría no deja sin sentido la función de publicidad y de control del procedimiento legislativo parlamentario y, en general, de los demás procedimientos de adopción de decisiones en el parlamento democrático.

Sin embargo, no puede ocultarse la parte de veracidad que en la crítica se encierra. El actual parlamento de «partidos» y las nuevas formas de adopción de decisiones estatales por medio de la «concertación» social, política y económica, han transformado muy profundamente la praxis de la democracia parlamentaria. A Schmitt no puede negársele el mérito de desvelar esas transformaciones y alertar sobre los peligros que se encierran en una práctica alejada de la teoría. Lo que sí cabe reprochársele es que absolutice los términos del problema, presentando esas transformaciones y esos riesgos como prueba, indudable, de la destrucción de la democracia parlamentaria. Introduciendo en la crítica schmittiana la relatividad de que carecía en su rotunda formulación, puede ser hoy, muy probablemente, la parte de las reflexiones de Schmitt que ha perdido menos actualidad.

El último plano de la crítica de Schmitt a la democracia parlamentaria se vertebra alrededor de su crítica a la democracia «procedimental». Si es ley —dirá—, lo que quiera el legislador, es decir, lo que quiera la mayoría, entonces la democracia es sólo el dominio total (el absolutismo) de la mayoría parlamentaria, que en cualquier mo-

mento podrá decidir qué es lo legal y lo ilegal. La democracia parlamentaria, concluye Schmitt, lo que encubre es la dictadura de la mayoría, que no deja de serlo (dictadura) porque cada cierto número de años haya elecciones. Se ha eliminado la tiranía por injusto título, pero se ha aceptado la tiranía por injusto ejercicio.

Este tipo de razonamiento, en el que hay fisuras, desde luego, es, sin embargo, el que parece intelectualmente más sólido, a mi juicio, en toda la construcción schmittiana y, como va a ser también (en sentido contrario) la piedra angular de la defensa que hará Kelsen del parlamentarismo, parece conveniente examinarlo al contraluz de las ideas de éste.

3. KELSEN CONTRA SCHMITT

La decidida defensa del parlamentarismo acometida por Kelsen en aquellos mismos años [9] está articulada de manera más lineal que la crítica de Schmitt, Kelsen parte de que el parlamentarismo, en sentido genuino, debe considerarse como forma de Estado (se refiere muy poco, consciente de que no es capital en la polémica que se estaba desarrollando, al parlamentarismo como forma de gobierno), sosteniendo, con razón, que la sustancia del problema no es más que el debate entre autoritarismo y democracia. Puesto que la democracia directa, como modo de ejercicio del poder, no es posible en el Estado moderno (otra cosa es que se entienda por democracia directa su falsificación), no hay más democracia posible en nuestro tiempo —dira Kelsen— que la democracia parlamentaria.

---

[9] Principalmente en *Von Wesen und Wert der Demokratie*, 1920; *Demokratisierung der Verwaltung*, 1921; *Das Problem des Parlamentarismus*, 1925; *Demokratie*, 1926. La obra de 1920, revisada y ampliada en 1929, está traducida (a partir de esta 2.ª edición) al español desde 1934; *Esencia y valor de la democracia;* en ella se contienen los argumentos sustanciales de Kelsen en defensa de la democracia parlamentaria. En adelante ésta será la obra que citaremos, en su edición españolа más actual (Barcelona, 1977).

Merece la pena transcribir exactamente lo que dejó escrito sobre ello: «Aunque la democracia y el parlamentarismo no son términos idénticos, no cabe dudar en serio —puesto que la democracia directa no es posible en el Estado moderno— de que el parlamentarismo es la única forma real en que puede plasmar la idea de la democracia dentro de la realidad social presente. Por ello, el fallo sobre el parlamentarismo es, a la vez, el fallo sobre la democracia» [10].

Inmediatamente, Kelsen denunciará el error de criticar al parlamentarismo por el expediente de construir un tipo ideal falseado de lo que «debe ser» y contraponerlo a lo que en la realidad «es», No es ésa, dirá, la manera rigurosa de entender el parlamentarismo: «La llamada crisis del parlamentarismo ha sido suscitada, en gran parte, por una crítica que interpreta equivocadamente la esencia de esta forma política y que, por consiguiente, no comprende bien su valor. Pero ¿cual es la esencia del parlamentarismo? ¿Cuál es la esencia objetiva que no debe confundirse con la interpretación subjetiva que, por motivos conscientes o inconscientes, tratan de dar los partícipes o interesados en esta institución? El parlamentarismo significa: *Formación de la voluntad decisiva del Estado mediante un órgano colegiado elegido por el pueblo en virtud de un derecho de sufragio general e igual, o sea, democrático, obrando a base del principio de mayoría*» [11].

Es decir, lo característico es que la voluntad decisiva del Estado, esto es, la ley, se adopta en el parlamento democrático. No hay más que dos formas de Estado porque no hay más que dos formas de emanación del Derecho: autocracia y democracia; en la primera, el Derecho (más exactamente, su norma primaria, la ley) emana de arriba abajo; en la segunda, de abajo arriba, a través del parlamento formado por representantes del pueblo democráticamente elegidos, parlamento que funciona, a su vez,

---

[10] *Esencia y valor de la democracia*, cit. p. 50.
[11] Ibídem, ídem.

a través del principio democrático de la mayoría. La división de la sociedad en clases, o en estratos o en grupos con intereses contrapuestos, no es obstáculo para que el parlamento (de composición política plural) represente a esa sociedad plural (o, más exactamente, para que esa sociedad plural designe a sus plurales representantes de manera libre y democrática), ni es obstáculo para que la ley sea producto de la deliberación, del acuerdo y del compromiso; no hay ninguna razón teórica ni ninguna exigencia práctica para que, en la democracia, se sustituya la representación política por la de intereses, los parlamentos por las cámaras corporativas; la victoria de la mayoría no produce la aniquilación de la minoría, sino un sistema en el que la minoría tiene también derechos y en el que la igualdad de *chance* presta dinámica y legitimidad al ejercicio del poder [12].

Ahora bien, Kelsen es consciente de que la democracia parlamentaria es combatida por la extrema derecha y por la extrema izquierda por motivos más descarnadamente «políticos» (de pura toma del poder a cualquier precio) que «intelectuales», y así dirá: «Ocurre que la extrema izquierda del partido proletario abandona el ideal democrático creyendo que el proletariado no puede conquistar el poder dentro de esta forma, al menos en plazo previsible, mientras que la extrema derecha de los partidos burgueses hace lo mismo, pensando que la burguesía no podrá defender el poder político, siquiera por mucho tiempo, dentro de la democracia. En el oscuro horizonte de nuestro tiempo, asoma el rojo resplandor de un astro nuevo: la dictadura de partido, dictadura socialista del proletariado, o dictadura nacionalista de la burguesía; tales son las dos nuevas formas de la autocracia» [13]. La observación no podía ser más exacta.

En fin, para cerrar la argumentación, Kelsen sostendrá que precisamente no hay contradicción posible entre la plu-

---

12 Estos argumentos en todas las obras ya citadas en la nota 9.
13 *Esencia y valor de la democracia*, cit., p. 130.

ralidad (con el consiguiente enfrentamiento) de intereses y valores que caracteriza a las sociedades desarrolladas del siglo XX, y el parlamentarismo (esto es, la democracia parlamentaria) como sistema, ya que la democracia no tiene un sentido material, sino sólo y exclusivamente formal: «es una manifiesta corrupción de la terminología aplicar el vocablo "democracia", que tanto ideológica como prácticamente significa un determinado método para la creación del orden social, al contenido de este mismo orden, que es cosa completamente independiente»[14].

La democracia es método y sólo método, dirá, y se corresponde no con el dogmatismo, sino exactamente con el relativismo. Merece la pena reproducir (aunque sea extenso) lo escrito por Kelsen al respecto: «Del espíritu de esta filosofía [se refiere a la filosofía absolutista] proviene el célebre lema, "autoridad, no mayoría". Y, en efecto, si se cree en la existencia de lo absoluto —de lo absolutamente bueno, en primer término—, ¿puede haber nada más absurdo que provocar una votación para que decida la mayoría sobre ese absoluto en que se cree? Frente a la autoridad de este sumo bien no puede haber más que la obediencia ciega y reverente para con aquel que, por poseerlo, lo conoce y lo quiere; si bien es verdad que esta obediencia presupone la creencia igualmente incondicionada de que la persona autoritaria del caudillo se halla en posesión del bien sumo, cuyo conocimiento está vedado a la gran masa de los dirigidos. Pero, si se declara que la verdad y los valores absolutos son inaccesibles al conocimiento humano, ha de considerarse posible al menos no sólo la propia opinión, sino también la ajena y aun contraria. Por eso, la concepción filosófica que presupone la democracia es el relativismo. La democracia concede igual estima a la voluntad política de cada uno, porque todas las opiniones y doctrinas políticas son iguales para ella, por lo cual les concede idéntica posibilidad de manifestarse y de conquistar las inteligencias y voluntades huma-

---

[14] Ibídem, p. 127.

nas en régimen de libre concurrencia. Tal es la razón del carácter democrático del procedimiento dialéctivo de la discusión, con el que funcionan los Parlamentos y Asambleas populares. Por eso mismo, el poder mayoritario de la democracia no es posible sin una minoría oposicionista a la que ineludiblemente ha de proteger. Y, por eso también, la política democrática es transaccional, del mismo modo que el relativismo tiende a procurar la compensación de los puntos de vista contrapuestos, ninguno de los cuales puede aceptarse íntegramente y sin reservas, y con negación completa del otro. La relatividad del valor de cualquier fe política, la imposibilidad de que ningún programa o ideal político pretenda validez absoluta (pese a la desinteresada dedicación subjetiva y la firme convicción personal de quien lo profesa), inducen imperiosamente a renunciar al absolutismo en política: sea el absolutismo de un monarca, de una casta sacerdotal, aristocrática o guerrera, de una clase o de cualquier grupo privilegiado» [15].

Justamente el relativismo, que a Kelsen le parece la virtud, más aun, el presupuesto, de la democracia (democracia «procedimental» y no «sustantiva»), a Schmitt le parece, en cambio, su mayor defecto, el principio contradictorio con la democracia misma. Para Schmitt, como ya se vio, la democracia no puede fundarse en el pluralismo, sino en la homogeneidad: «El método de formación de la voluntad por la simple verificación de la mayoría tiene sentido y es admisible cuando puede presuponerse la homogeneidad sustancial de todo el pueblo» [16]. Cuando esa homogeneidad no existe, es decir, cuando se «acepta» la pluralidad (porque no se la destruye o se la silencia), la democracia es imposible y la regla de la mayoría aparece como un instrumento de la dictadura (aunque sea una dictadura de la mayoría). Y así dirá: «Si se suprime el presupuesto de la homogeneidad nacional indivisible, entonces el funcionalismo sin objeto ni contenido, resul-

[15] Ibídem, pp. 156-157.
[16] *Legalidad y legitimidad*, Madrid, 1971, p. 42.

tante de la verificación puramente aritmética de la mayoría, excluirá toda neutralidad y toda objetividad; será tan sólo el despotismo de una mayoría cualitativamente mayor o menor sobre la minoría vencida en el escrutinio y, por tanto, subyugada» [17]. Quien tenga la mayoría «ya no cometerá injusticias, pues todo lo que haga se convierte en Derecho y en legalidad» [18].

Aparte de que Schmitt silencie que la mayoría que, a través de la ley privase de igualdad de *chance* a la minoría no estaría realizando la democracia, sino destruyéndola, y lo silencia porque para él la libertad no forma parte inescindible de la democracia (al contrario de lo que sostiene Kelsen), aparte de que también silencie el control social que, frente a los abusos de la mayoría, puede efectuar la opinión pública (y lo silencia por los mismos motivos anteriores: el control social sólo puede operar si hay libertad), al margen, pues, de la muy distinta concepción de democracia de que se parte en una y otra postura, lo cierto es que aquí, en lo que atañe exclusivamente a la denuncia de los riesgos que puede comportar un entendimiento puramente «procedimental» de la democracia, se encuentra un sólido argumento de Schmitt que no queda por entero rebatido en la tesis de Kelsen.

Una democracia totalmente procedimental y un Estado (un Derecho, habría que decir) ideológicamente neutral exigen entonces una Constitución, concluirá Schmitt (y en ello coincidirá, sustancialmente, con Kelsen), «que tiene que limitarse fundamentalmente a regulaciones orgánicas y de procedimiento» [19]. En ese modelo constitucional los derechos de los ciudadanos (y de las minorías), quedarían, «jurídicamente», en manos del legislador; el Estado de Derecho sería un Estado constitucional desde el punto de vista procedimental o «formal», pero sería sólo un mero Estado «legal» desde el punto de vista material.

Ése es el problema teórico más agudo al que el parla-

---

[17] Ibídem, p. 43.
[18] Ibídem, p. 46.
[19] Ibídem, p. 39.

mentarismo (la democracia parlamentaria) tendría que dar respuesta: el de las limitaciones jurídicas del mismo parlamento desde el punto de vista material o, si se quiere, el de los límites sustantivos (y no sólo procedimentales) del propio legislador. Kelsen no eludió, desde luego, ese problema, al defender la conveniencia (más aún, la necesidad) de los tribunales constitucionales, pero su misma concepción de la justicia constitucional (y de la eficacia jurídica de las normas constitucionales) no significaba una solución completa al problema planteado. La respuesta, que no supondría la negación de la democracia parlamentaria; sino su reafirmación mediante un proceso de adaptación y modificaciones, no se produciría plenamente en Europa hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

Mientras tanto, la crisis política del período de entreguerras, el enfrentamiento entre parlamentarismo y antiparlamentarismo, se saldaría en Alemania (como en Italia, España o Portugal) con el triunfo del antiparlamentarismo, esto es, con el aplastamiento de la democracia y el establecimiento de una de aquellas dos nuevas formas de dictadura que denunciaba Kelsen: la dictadura nacionalista (o fascista) de derechas. En la Unión Soviética el antiparlamentarismo ya había triunfado, asentándose la otra nueva forma de dictadura: la dictadura del proletariado.

IV. CARL SCHMITT ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE. LA SITUACIÓN ACTUAL DEL PARLAMENTARISMO

La derrota bélica de Alemania e Italia supuso para aquellos países la vuelta al régimen constitucional, después de una larga dictadura fascista. Se recuperaba así el parlamentarismo, pero con algunas correcciones respecto del viejo sistema, derivadas de las enseñanzas que proporcionaron las pasadas crisis. Por supuesto que en las nuevas Constituciones alemana e italiana se establecía una verdadera democracia parlamentaria que descansaba en la li-

bertad y en el sufragio universal. Ese principio, como es obvio, no podía ponerse en duda. Ya se sabía muy bien adónde conducía la disociación teórica entre libertad y democracia y entre elección y representación.

Las transformaciones no afectaban a los principios nucleares de la democracia representativa como sistema, pero sí a determinados (e importantes) elementos de éste: a los partidos políticos, a los que se confería reconocimento constitucional, admitiéndose sin reparos su papel de actores fundamentales de la vida política y, especialmente, de la actividad parlamentaria; al Gobierno y a la Adminstración, a los que se reforzaba y, sobre todo, encomendaba la realización de tareas de intervención «positiva» para procurar el «bienestar» de los ciudadanos, reducir las desigualdades y, en definitiva, moderar los desequilibrios económicos y sociales; a la organización territorial del Estado, estableciéndose (o restableciéndose, según los casos) una descentralización política que no sólo acerca el poder al ciudadano, sino que supone un límite más para el poder mismo, en cuanto que a su división funcional se añade la territorial; a la ley, como categoría, y por ello a la libertad de acción de las mayorías parlamentarias, consagrándose un tipo de Constitución normativa, directamente aplicable (aunque sus distintas normas tengan diversa eficacia), que contiene cláusulas materiales (y no sólo procedimentales) que se imponen al legislador y que, en consecuencia, limitan su voluntad, de tal manera que ésta ya no será enteramente libre, sino que estará sumamente condicionada, sujeta a la observancia de unos derechos de libertad y de igualdad establecidos por la Constitución.

Esta última característica (pieza vertebral del «nuevo parlamentarismo», bien enraizada en la historia constitucional norteamericana, y que había sido ensayada, aunque limitadamente, en los años veinte y treinta en Austria y España, pero que no será hasta después de 1945 cuando se instale sólidamente, y con toda plenitud, en parte del territorio europeo) lo que viene a significar es el intento de conseguir un equilibrio entre la garantía constitucional del pluralismo político o, si se quiere, del relativismo

ideológico (de la democracia procedimental) sin lo cual, como decía Kelsen, no hay democracia, y la imposición constitucional de determinados valores (democracia sustantiva o material) sin los cuales no hay libertad-igualdad, imposición que puede evitar el «absolutismo» de la mayoría denunciado por Schmitt.

La clave de tal equilibrio, con el que se pretende superar el enfrentamiento entre democracia procedimental y democracia sustantiva, entre la Constitución como «norma abierta» y la Constitución como «sistema material de valores»[20], reside en la creación y funcionamiento de los Tribunales Constitucionales, instituciones sin las cuales es muy díficil (salvo en el caso todavía peculiar del Reino Unido) comprender teóricamente y organizar prácticamente el parlamentarismo democrático, forma política en la que el Parlamento sigue siendo el eje del sistema (aunque el Gobierno sea el poder «más fuerte») porque es el «centro» de su legitimidad y de su actividad normativa, pero cuyas decisiones pueden ser controladas, ya que la ley, aunque continúe ostentando el papel de norma «primordial», ha dejado de ser, sin embargo, la norma «primaria» del ordenamiento, que lo es la Constitución, cuyas prescripciones «materiales» (y no sólo «estructurales») se imponen a todos los poderes del Estado. La mayoría decide, pero no libremente; la mayoría controla, pero también es controlada; los ciudadanos (y las minorías) poseen unos derechos que la mayoría no puede vulnerar; ya no es justo («jurídicamente») lo que la mayoría quiera, sino lo que la mayoría acuerde «de conformidad» con lo dispuesto en la Constitución.

Y este nuevo parlamentarismo, que se extendió sobre las cenizas del antiparlamentarismo totalitario en Italia y la República Federal de Alemania, también acabó estableciéndose, en sustitución de otro parlamentarismo auto-

---

[20] Vid. M. Aragón, «El control como elemento inseparable de concepto de Constitución», *Revista Española de Derecho Constitucional*, n.º 19, 1987, en especial pp. 37-49, y *Constitución y democracia*, 1.ª reimp., Madrid, 1990, en especial pp. 23-53.

ritario similar, en Portugal y España. Aquí también se produciría, ya en los años setenta, la recuperación de la democracia, que, como no podía ser de otro modo, significaba la recuperación del parlamentarismo, del parlamentarismo como forma de Estado (hoy que, además, las diferencias entre las formas de gobierno «parlamentaria» y «presidencial», dentro de la democracia, tienden a difuminarse), esto es, como decía Kelsen, del sistema en el cual las decisiones fundamentales del Estado se adoptan por un órgano colegiado designado periódicamente por el pueblo mediante elecciones disputadas, libres, por sufragio universal e igual.

Hoy parece que el antiparlamentarismo se encuentra en franca retirada (incluido el de ascendencia marxista, como lo prueban los acontecimientos últimos de la Europa del Este), pero la suerte del parlamentarismo en el futuro dependerá de su capacidad para autolegitimarse, y ello presupone, de un lado, la prevalancia de la tolerancia sobre el dogmatismo en la vida política y, de otro, la constante necesidad (o, si se quiere, el reto cotidiano) de revitalizar la representación, de vigorizar los debates parlamentarios, de mejorar, técnicamente, la legislación, de acentuar la función parlamentaria de control, al objeto de que no decrezca la importancia política del parlamento a los ojos de los ciudadanos[21]; pero, sobre todo, presupone la existencia de una sociedad, plural, sí, pero no fuertemente dividida por la desigualdad.

Desde este presente del parlamentarismo, la lectura del libro de Carl Schmitt que ahora, a los sesenta y siete años

---

[21] Vid. M. Aragón, «El control parlamentario como control político», *Revista de Derecho Político,* n.° 23, 1986, y «La función legislativa de los parlamentos y sus problemas actuales», en el libro colectivo *El Parlamento y sus transformaciones actuales,* ed. de A. Garrorena, Madrid, 1990, pp. 129-143; y, sobre todo, F. Rubio Llorente, «Parlamento y representación política», en *I Jornadas de Derecho Parlamentario,* Madrid, 1985, vol. I, pp. 143-70; así como A. Garrorena, «Apuntes para una revisión crítica de la teoría de la representación», en la obra colectiva, *El Parlamento y sus transformaciones actuales,* cit., pp. 27-63.

de su aparición, se edita en España, supone, por una parte, sumergirse en el pasado, en una época crispada y agónica como fue la de los años veinte en Alemania, y, por otra, preguntarse, inevitablemente, si superada ya, por fortuna, aquella situación siguen, no obstante, perviviendo algunas de aquellas ideas.

Las ideas de Schmitt no desentonaban mucho en el «clima espiritual» de aquel tiempo, azotado por el vendaval de tantos absolutismos (marxismo, anarquismo, fascismo) que parecían eclipsar la vieja doctrina ilustrada de que sólo en libertad puede vivir la razón. Una sociedad fuertemente escindida y una vida intelectual sumida en radicales antagonismos dejaban muy poco espacio al relativismo, es decir, a la tolerancia. Schmitt se incluiría, desde luego, en ese amplio bando de los radicalismos: la política se reduciría, para él, a la distinción, neta, entre amigo y enemigo; la actividad política, en consecuencia, no habría de sustentarse en la discusión, sino en la decisión.

No parece, sin embargo, que deba incluirse el «decisionismo» schmittiano dentro de las corrientes «irracionalistas»; su dogmatismo intelectual lo acercaba, más bien, al pensamiento «idealista» [22] y lo alejaba tanto del «irracionalismo» como del «cientificismo». En ese sentido, resulta muy revelador que, en el amplio capítulo que dedica, en el libro, al marxismo, subraye más de una vez lo que hay en éste de «idealismo» y advierta (con agudeza) que es precisamente en lo que tiene también de «cientificismo» donde se encierra su mayor debilidad, pues al jugar así en el propio campo de la burguesía (el de la «racionalidad económica») acabaría, más tarde o más temprano, por perder la partida. Como resulta también revelador que vea, más aún que en el marxismo o en el anarquismo, en las doctrinas irracionalistas exaltadoras de la acción directa y del empleo de la violencia física (esencialmente en Sorel, a cuyas principales ideas dedicará buena

[22] Vid. J. A. Estévez Araujo, *La crisis del Estado...*, cit., pp. 140-151.

parte de otro capítulo del libro) el enemigo más potente y actual de la democracia parlamentaria. No se equivocaba mucho, por lo menos en cuanto al futuro inmediato de Alemania.

No obstante, y aun atribuyendo a esas «nuevas fuerzas» tanta importancia política, la exposición que hace Schmitt de las corrientes irracionalistas es de un nivel analítico muy inferior a la que también hace del marxismo. Para éste hay mayor «comprensión»; para aquéllas, mayor «descripción». No es casual, en modo alguno, que Schmitt «comprenda» mejor el marxismo (o lo que de «idealismo» hay en el marxismo); al fin y al cabo, a éste le aproxima su concepción teológica de la política. Probablemente Schmitt ha sido, con un siglo de retraso, el último de los pensadores contrarrevolucionarios, el más genuino heredero de De Bonald, De Maistre y Donoso Cortés. A él podría aplicársele lo mismo que dice, en el libro, del propio Donoso: «Para Cortés, el socialismo radical es algo incomparablemente mejor que la transigencia liberal, porque lleva a los problemas últimos y porque da una respuesta a las preguntas radicales, dado que posee una teología.»

¿Se podía ser tan antiliberal como Donoso sin ser tan antiburgués como Sorel? En otras palabras, ¿se podía ser conservador reaccionario sin desembocar en el fascismo? Ése es el dilema en que, al final, se vio envuelto Schmitt. Su doctrina no podría desligarse, objetivamente, del nacional-socialismo [23], como tampoco su misma persona. Aunque después hubiese permanecido neutral (que no fue así) ante los desmanes nazis, no bastaría el mero silencio

[23] Ingeborg Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, Munich, 1980; Volker Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffes in der politischen Theorie Carl Schmitts*, Francfort, 1980, y «Vom Entscheidungs- zum Ordnungsdenken. Carl Schmitts Rechts- und Staatstheorie in der nationalsozialistischen Herausforderung», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 18, 1983.

como exculpación, aquello que le decía a Jünger para explicar su situación ante la violencia y la irracionalidad (después de compararse con el capitán del barco negrero dominado por los esclavos sublevados que aparece en el *Benito Cereno* de Melville): «Nom possum scribere contra eum, qui potest proscribere»[24]. Otros (como Kelsen), cuando pudieron escribir (como él) sin que los proscribiesen, escribieron (a diferencia de él) a favor de la tolerancia y en contra del absolutismo; y cuando fueron (como Kelsen) después proscritos (a diferencia de lo que le ocurrió a él) siguieron escribiendo, desde el exilio, en defensa de la libertad.

Pero no se trata de extenderse ahora en juicios retrospectivos. Más interés tiene alertar sobre los nuevos dogmatismos (nacionalismos, racismos, fundamentalismos) que hoy aparecen en el horizonte y que pudieran constituir en el futuro, otra vez, y con distintos rostros, el mayor peligro para la democracia parlamentaria. Desde ese punto de vista, el libro de Schmitt no deja de ser, desde luego, un buen acicate para que la razón no vuelva a adormecerse.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE CARL SCHMITT (SELECCIÓN)

Politische Romantik, Munich-Leipzig, 1919.
Die Diktatur. Von de Aufängen des modernen Souveranitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, Munich Leipzig, 1921 (hay traducción española, *La dictadura*, 1968).
Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität, Munich/Leipzig, 1922 (hay traducción española, *Teología política*, 1941).

[24] E. Jünger, *Radicaciones. Diarios de la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, 1989, p. 244.

Die Geistesgeschichtliche Lage des hautigen Parlamentarismus, Munich/Leipzig, 1923 (hay traducción española del texto ampliado de la 2.ª edición de 1926, *La situación del parlamentarismo en la cultura actual,* 1990).
Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau, 1923.
Verfassungslehre, Munich/Leipzig, 1928 (hay traducción española, *Teoría de la Constitución,* 1934, reproducido en 1983).
Der Hüter der Verfassung, Tubinga,, 1931 (hay traducción española, *La defensa de la Constitución,* 1931, reproducido en 1983).
Legalität und Legitimität, Munich Leipzig, 1932 (hay traducción española, *Legalidad y legitimidad,* 1971).
Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburgo, 1933.
Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten, Hamburgo, 1934.
Positionem und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939), Hamburgo, 1940.
Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eiges politischen Symbols, Hamburgo, 1938.
Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Colonia, 1950 (hay traducción española, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes, del Jus Publicum Europaeum,* 1979).
Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin, 1958.
Theorie des Partisanen, Berlin, 1963 (hay traducción española, *Teoría del partisano,* 1966).

II. OBRAS SOBRE SCHMITT (SELECCIÓN)

BENDERSKY, Joseph W.: *Carl Schmitt Theorist for the Reich,* Princeton, 1983.
BENEYTO, José María: *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien,* Berlin, 1983.
ESTÉVEZ ARAUJO, José Antonio: *La crisis del Estado de Derecho liberal. Schmitt en Weimar,* Barcelona, 1989.
FREUND, Julien: *L'Essence du Politique,* Paris, 1965.
GÓMEZ ORFANELL, Germán: *Excepción y moralidad en el pensamiento de Carl Schmitt,* Madrid, 1986.
MAUS, Ingeborg: *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts,* Munich, 1980.
NEUMANN, Volker: *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffes in der politischen Theorie Carl Schmitts,* Francfort, 1980.
PORTINARO, Pier Paolo: *La crisi dello ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt,* Milán, 1982.
RUMPF, Helmut: *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideele Beziehun-*

gen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlun über: Die Frühschriften Carl Schmitts, Berlín, 1972.
SCHWAB, G.: *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936,* Berlín, 1970.
TOMMISSEN, P.: *Over en in Zake Carl Schmitt,* Bruselas, 1975.

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Para la versión española de la presente edición, se han tomado como base los siguientes textos alemanes: en el caso de «Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy», la edición de *Die geistesgeschichliche Lage des heutigen parlamentarismus*, Dunker & Humblot, Berlin, [5]1979, Dunker & Humblot, München/Leipzig, [2]1926; y el «Apéndice: Disolución del Reichtag», en el trabajo titulado «Reichstagsauflösungen. Nochmalige Reichstagsflösung. Einmaligkeit und gleicher Anlass bei der Reichstagsauflösung nach art. 23 der Reichverfassung», en Carl Schmitt, *Verfassungrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zun siner Verfassungslehre,* Dunker & Humblot, Berlin, [2]1973, pp. 13-28.

SITUACIÓN HISTÓRICO-INTELECTUAL DEL PARLAMENTARISMO DE HOY

PREFACIO*: SOBRE LA CONTRADICCIÓN DEL PARLAMENTARISMO Y LA DEMOCRACIA

Esta segunda edición del ensayo sobre la *Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy* se ha mantenido esencialmente sin cambios. Con ello no se quiere indicar que esté por encima de cualquier discusión. Más bien existen razones para preocuparse de lo contrario. Un ensayo científico imperturbable que se sustrae a cualquier aprovechamiento político partidario y que no presta un servicio de propaganda a nadie debe de parecer hoy, a la mayoría, poco práctico, apartado de la realidad y anacrónico. Pues es de temer que la discusión objetiva de los conceptos políticos despierte escaso interés, y el afán por mantener tal discusión, poca comprensión. Quizá, después de todo, la época de la discusión haya terminado. La primera edición de este ensayo, publicado en el verano de 1923, ha recibido, por lo general, una acogida tal, que las pesimistas sospechas mencionadas parecen confirmarse en este modesto caso. No obstante, sería injusto despreciar los escasos ejemplos de crítica objetiva; en especial, la detallada reseña de un excelente jurista como Richard Thoma (*Archiv für Sozialwissenchaften,* 1925, t. 53, pp. 212 ss) demanda una extensa respuesta.

* A la edición de 1926 *(N. del E.).*

Sin embargo, deben permitirme que pase por alto los muy fantásticos objetivos políticos que Thoma me atribuye de forma insinuante al final de su reseña. La objeción imparcial, no determinada por combinación política alguna, va encaminada al hecho de que yo refiero la base intelectual del parlamentarismo a antiguas ideas, dado que considero la discusión y la publicidad como los principios esenciales del parlamento; añade que tales ideas fueron, probablemente, el concepto decisivo hace algunas generaciones, pero que hoy en día el parlamento reposa sobre un fundamento totalmente distinto. También es mi temor que la fe en la publicidad y la discusión aparezcan hoy como algo arcaico. Por ello hay que preguntarse qué tipo de nuevas argumentaciones o convicciones son las que otorgan al parlamento su nuevo fundamento espiritual. Naturalmente, en el transcurso de la evolución cambian tanto las instituciones como las ideas de las personas, pero, si los principios de la discusión y de la publicidad se suprimen, no veo dónde ha podido hallar un nuevo fundamento el parlamentarismo de hoy, ni por qué, entonces, resultan aún obvios lo verdadero y lo correcto del parlamento. Como cada gran institución, el parlamento tiene también ideas particulares y propias, que son sus condiciones previas. Los que pretendan conocerlas se verán obligados a retroceder hasta Burke, Bentham, Guizot y J. St. Mill, y comprobarán que, después de ellos, aproximadamente desde 1848, si bien se han hecho numerosas observaciones prácticas, no se han dado nuevos argumentos fundamentales. No obstante, esto apenas se evidenciaba en el pasado siglo, ya que el parlamentarismo iba ganando terreno en estrecha relación con la democracia que avanzaba, sin que se distinguiera muy bien entre ambos [1]. Pero hoy, después de su común victoria, aparece la contradicción, y ya no puede pasar inadvertida la dife-

---

[1] Un ejemplo típico es la definición de parlamentarismo que aparece en el libro del senador prof. Gaetano Mosca *Teorica dei Governi e Governo Parlamentare*, 2.ª ed. Milán, 1925 (1.ª ed. en 1883), p. 147;

rencia entre las ideas liberales parlamentarias y las ideas de la democracia de masas. Así pues, habrá que ocuparse de las autoridades «enmohecidas», según expresión de Thoma, porque sólo a partir de sus concepciones es posible reconocer lo específico del parlamentarismo y porque sólo en sus obras recibe el parlamento el carácter de una institución fundamentada de una particular manera que puede conservar, incluso ante las consecuencias de la democracia directa, tanto como ante el bolchevismo o el fascismo, una superioridad intelectual. Las observaciones en el sentido de que el funcionamiento parlamentario de hoy es un mal menor, que es mejor que el bolchevismo y la dictadura, que surgirán consecuencias imprevisibles en caso de abolirlo y que bajo el punto de vista «técnico-social» resulta bastante práctico, son muy interesantes y, en parte, acertadas. Pero no suponen el fundamento intelectual de una institución de determinada naturaleza. El parlamentarismo existe hoy como método de gobierno y como sistema político. Al igual que todo lo que existe y funciona de modo aceptable, es útil; nada más y nada menos. Se puede alegar en su favor que, hoy en día, funciona mejor que muchos otros métodos aún no probados y que, con experimentos imprudentes, se podría poner en peligro el mínimo orden existente en la actualidad. Cualquier persona razonable otorgará un valor a tales reflexiones, pero éstas no se mueven en la esfera del interés de principios. Nadie será tan poco exigente como para dar probado con un «Y si no, ¿qué?» un fundamento intelectual o una verdad moral.

Todos los órganos y normas específicamente parlamentarios cobran su sentido sólo por la discusión y la publicidad. Esto vale especialmente para el aún hoy oficial y

---

entiende el parlamentarismo como un gobierno en el que la superioridad política *(la preminenza politica)* del Estado corresponde a elementos surgidos, de forma directa o indirecta, de la elección del pueblo. La identificación popular entre Constitución representativa y parlamentarismo es presa de la misma confusión.

constitucionalmente reconocido axioma (aunque en la práctica ya apenas nadie cree en él) de que el diputado sea independiente de sus votantes y de su partido; es válido también para la reglamentación de la libertad de expresión y las inmunidades de los diputados, para la publicidad de los debates parlamentarios, etc. Estas formas devienen incomprensibles si no se cree en el principio de la discusión pública. En una institución no pueden introducirse *a posteriori* otros principios a voluntad y, si ya no existe su anterior fundamento, añadir cualquier argumento sustituto. Naturalmente, la misma institución puede servir a distintos fines prácticos y recibir, por ello, distintas justificaciones prácticas. Existe una «heterogeneidad de los fines», un cambio en el significado de los puntos de vista prácticos y un cambio en las funciones de los métodos prácticos, pero no existe ninguna heterogeneidad de los principios. Cuando suponemos, por ejemplo, como Montesquieu, que el principio de la monarquía es el «honor», no es posible introducir este principio en una república democrática, al igual que no es posible basar una monarquía en el principio de la discusión pública. Parece que el sentimiento de la particularidad de los principios se está desvaneciendo y que se cree factible un ilimitado intercambio. En la citada reseña de Thoma es ésta la idea principal que rige todas las objeciones contra mi ensayo. Pero, lamentablemente, Thoma no indica cuáles son los supuestamente, numerosos y nuevos principios de parlamentarismo. Se da por satisfecho con expresar, en pocas palabras: «Sólo los escritos y discursos de Max Weber, Hugo Preuss y Fiedrich Naumann de los años 1917 y siguientes» ¿Qué significaba el parlamentarismo para aquellos liberales y demócratas alemanes que lucharon contra el sistema de gobierno del imperio? Esencialmente y en suma, un medio para seleccionar a los líderes políticos, un camino seguro para eliminar el diletantismo político, permitiendo que los mejores y los más voluntariosos alcancen el liderazgo político. Resulta ya muy dudoso que el parlamento posea realmente la facultad de formar una élite política. Hoy día este instrumento de selección ya no

es juzgado de modo tan esperanzador; muchos consideran que tales esperanzas han envejecido, y la palabra «ilusiones», que Thoma utiliza contra Guizot, podría muy bien utilizarse también contra estos demócratas. La élite que generan sin cesar los numerosos parlamentos de los diversos Estados europeos y de fuera de Europa en forma de cientos de ministros no justifica un gran optimismo. Pero lo que es aún peor o incluso demoledor: en algunos Estados, el parlamentarismo ya ha llegado hasta el punto de que todos los asuntos públicos se han convertido en objeto de botines y compromisos entre los partidos y sus seguidores, y la política, lejos de ser el cometido de una élite, ha llegado a ser el negocio, por lo general despreciado, de una, por lo general despreciada, clase.

Sin embargo, ello no es decisivo de cara a una consideración de principios. Aquéllos que creen que el parlamentarismo garantiza la mejor selección de líderes políticos ya no ostentan hoy en día dicha convicción como una fe ideal, sino como una hipótesis técnico-práctica que es preciso comprobar aún en el continente, que ha sido construida a partir de modelos ingleses y que es abandonada inmediatamente de forma razonable cuando no queda probada su eficacia. Pero también puede unirse esta convicción a la fe en la discusión y en la publicidad, formando parte entonces de la argumentación fundamental del parlamentarismo. En cualquier caso, el parlamento sólo será «real» en tanto que la discusión pública sea tomada en serio y llevada a efecto. «Discusión» posee a este respecto un sentido especial y no significa simplemente negociar. Los que denominan parlamentarismo a todos los posibles tipos de negociación y de comunicación, y, a todo lo demás, dictadura y despotismo (como M. J. Bonn en su obra *Krisis der europäischen Demokratie*, y también R. Thoma en su citada reseña) eluden la verdadera cuestión. En cualquier congreso de delegados, en cualquier jornada de representantes y en cualquier reunión de directores se negocia, al igual que se negociaba en los gabinetes de los monarcas absolutos, entre las organizaciones estamentales y entre turcos y cristianos. De ello no se infiere

la institución del parlamento moderno. No se deben diluir los conceptos ni hacer caso omiso de lo específico de la discusión. La discusión significa un intercambio de opiniones; está determinada por el objetivo de convencer al adversario, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto, o bien dejarse convencer por lo verdadero y lo correcto. Gentz, en este aspecto aún influido por el liberal Burke, lo expresa acertadamente: lo característico de todas las Constituciones representativas (se refiere al parlamento moderno, a diferencia de las representaciones estamentales) es que las leyes se generan a partir de la lucha de opiniones (y no de intereses). Las convicciones comunes forman parte de la discusión como premisas de la misma: la disposición a dejarse convencer, la independencia con respecto a los partidos, la imparcialidad frente a intereses egoístas. Hoy tal falta de intereses parecerá a la mayoría apenas posible. Pero también este escepticismo forma parte de la crisis del parlamentarismo. Las mencionadas características de las Constituciones parlamentarias, oficialmente aún vigentes, dejan traslucir que las instituciones específicamente parlamentarias dan por supuesto este particular concepto de la discusión. Por ejemplo, la reiterada frase de que los diputados no son representantes de un partido sino del pueblo entero y que no están sujetos a mandato alguno (en la Constitución de Weimar esto se halla incluido en el art. 21), las típicas garantías, tantas veces repetidas, sobre la libertad de expresión y las reglas sobre la publicidad de los debates sólo tienen sentido en el caso de un concepto de discusión bien entendido. Por otra parte, las negociaciones, cuyo objetivo no es encontrar lo racionalmente verdadero, sino el cálculo de intereses y las oportunidades de obtener una ganancia haciendo valer los propios intereses según las posibilidades, van acompañadas, por supuesto, también de discursos y discusiones, pero no se trata de una discusión en el correcto sentido. Dos comerciantes que llegan a un acuerdo tras una lucha competitiva hablarán de las mutuas posibilidades económicas, intentando utilizar cada uno su ventaja y llegando al fin a un compromiso comer-

cial. La publicidad es, en este tipo de negociaciones, tan improcedente como resulta razonable en una discusión auténtica. A lo largo de toda la historia mundial siempre han existido, como ya dijimos, negociaciones y compromisos. Las personas saben que suele resultar ventajoso llevarse bien en lugar de pelear, y que un arreglo flaco vale más que un proceso gordo. Todo esto es, sin duda, correcto, pero no el principio de una forma determinada de Estado ni de gobierno.

La situación del parlamentarismo es hoy tan crítica porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública que argumenta en una formalidad vacía. Algunas normas de derecho parlamentario actual, especialmente las relativas a la independencia de los diputados y de los debates, dan, a consecuencia de ello, la impresión de ser un decorado superfluo, inútil e, incluso, vergonzoso, como si alguien hubiera pintado con llamas rojas los radiadores de una moderna calefacción central para evocar la ilusión de un vivo fuego. Los partidos (que, según el texto de la constitución escrita, oficialmente no existen) ya no se enfrentan entre ellos como opiniones que discuten, sino como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y sus posibilidades de alcanzar el poder y llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones. Se gana a las masas mediante un aparato propagandístico cuyo mayor efecto está basado en una apelación a las pasiones y a los intereses cercanos. El argumento, en el real sentido de la palabra, que es característico de una discusión auténtica, desaparece, y en las negociaciones entre los partidos se pone en su lugar, como objetivo consciente, el cálculo de intereses y las oportunidades de poder; en lo tocante a las masas, en el lugar de la discusión aparece la sugestión persuasiva en forma de carteles, o bien (como lo denomina Walter Lippmann en su inteligente, aunque demasiado psicológico, libro americano) el símbolo[2]. La

[2] Un libro de reciente publicación, interesante, divertido y, a pesar de sus saltos literarios e ideológicos, digno de atención es *The Art of*

literatura acerca de la psicología, técnica y crítica de la opinión pública es hoy muy extensa[3]. Por ello, es de imaginar que todo el mundo sabe que ya no se trata de convencer al adversario de lo correcto y verdadero, sino de conseguir la mayoría para gobernar con ella. Lo que Cavour expuso como la gran diferencia entre el absolutismo y un régimen constitucional, es decir, que en el primero ordena el ministro absoluto, mientras que el ministro constitucional convence a los que deben obedecer, tiene que perder hoy en día su sentido. Cavour dice expresamente: «Yo (como ministro constitucional) convenzo de que tengo razón», y sólo en ese contexto formula su famosa frase: «La plus mauvaise des chambres est encore préférable à la meilleure des Antichambres». Hoy el parlamento mismo parece más bien una enorme *Antichambre* frente a las oficinas o comisiones de los invisibles poderosos. En la actualidad se asemejaría a una sátira citar la frase de Bentham: «En el parlamento se encuentran las ideas; el contacto entre las ideas hace saltar chispas y lleva a la evidencia». ¿Quién recuerda aún los tiempos en que Prêvost-Paradol halla lo valioso del parlamentarismo, frente al «régimen personal» de Napoleón III, en el hecho de que el parlamentarismo obliga al real portador del poder, cuando se produce un cambio del poder real, a comparecer públicamente, significando así el gobierno el poder más fuerte en una «maravillosa» concordancia

---

being ruled (Chatto and Windus, Londres, 1926), de Wyndham Lewis. El autor explica este paso de lo intelectual a lo afectivo y sensual por el hecho de que, a consecuencia de la democracia moderna, el tipo masculino retrocede, produciéndose una general feminización.

[3] Precisamente a este respecto, resulta acertada la observación efectuada por Robert Michels en el prólogo de la segunda edición de su obra *Soziologie des Parteiwesens*, p. XVIII: «[...] en este área de la psicología de masas, la ciencia alemana se encuentra, tanto en el aspecto teórico como en el práctico, algunos decenios detrás de la francesa, la italiana, la americana y la inglesa en lo tocante al rendimiento en el trabajo, pero también en el interés». Habría que añadir que un libro como el de Robert Michels, con su sorprendente riqueza en material e ideas, es capaz de compensar un decenio de este retraso.

entre ser y apariencia? ¿Quién cree aún en este tipo de publicidad? ¿Y en el parlamento como la gran «tribuna»?

Los argumentos de Burke, Bentham, Guizot y J. St. Mill resultan anticuados en la actualidad. También las numerosas definiciones del parlamentarismo, que se hallan aún hoy en los escritos anglosajones y franceses, son, al parecer, poco conocidas en Alemania. Dichas definiciones, en las que aparece el parlamentarismo esencialmente como *government by discussion,* deberían ser consideradas también como «enmohecidas». Bien. Si se sigue creyendo todavía en el parlamentarismo, habrá que ofrecer, al menos, nuevos argumentos. Con referirse a Friedrich Naumann, Hugo Preuss y Max Weber ya no basta. Con todos los respetos a estos hombres, actualmente nadie compartirá su esperanza en que el parlamento garantice, sin más, la formación de una élite política. Tales convicciones han sufrido una conmoción hoy en día; sólo pueden existir como fe en las ideas mientras vayan unidas a la creencia en la discusión y en la publicidad. Al fin y al cabo las nuevas justificaciones del parlamentarismo que se han dado en los últimos decenios solamente afirman que en la actualidad el parlamento funciona bien, o al menos de manera aceptable, como instrumento útil, incluso imprescindible, de la técnica social y política. Lo cual es, por afirmarlo de nuevo, una forma plausible de contemplación. Sin embargo, es preciso interesarse por un razonamiento más profundo de lo que Montesquieu denomina el principio de una forma de Estado o de gobierno, por la convicción específica que es propia de ésta, como de cualquier otra gran institución, por la fe en el parlamento, que realmente existió una vez, pero que hoy ya no es posible encontrar.

En la historia de las ideas políticas hay épocas de grandes impulsos y períodos de calma, de un *statu quo* carente de ideas. Así, se puede considerar como terminado el tiempo de la monarquía cuando se pierde el sentido del principio de la monarquía, el honor, cuando aparecen reyes constitucionales que intentan probar, en lugar de su consagración y su honor, su utilidad y su disponibilidad

para prestar un servicio. El aparato exterior de la institución monárquica podrá seguir existiendo durante mucho tiempo, pero, no obstante, el tiempo de la monarquía habrá tocado a su fin. Entonces aparecerán como anticuadas las convicciones que son propias de ésta y de ninguna otra institución; no faltarán justificaciones prácticas, pero sólo será cuestión de que entren en acción personas u organizaciones que demuestren ser tanto o más útiles que los reyes, para que la monarquía, por este simple hecho, quede eliminada. Lo mismo ocurre con las justificaciones «socio-técnicas» del parlamento. Si el parlamento pasa de ser una institución de la verdad evidente a un mero medio práctico y técnico, bastará sólo con demostrar *via facti,* ni tan siquiera necesariamente mediante una abierta dictadura, que existen otras posibilidades para que el parlamento toque a su fin.

* * *

La fe en el parlamentarismo, en un *gouvernment by discussion,* es propia de las ideas del liberalismo. No es propia de la democracia. Es preciso separar ambos, democracia y liberalismo, a fin de comprender la heterogénea construcción que constituye la moderna democracia de masas.

Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propia de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o destrucción de lo heterogéneo. Para ilustrar estas palabras, recordaré brevemente dos ejemplos de democracias modernas: la Turquía de hoy, con la radical expulsión de los griegos y la escrupulosa turqueización del país, y la comunidad australiana, que impide, con sus leyes sobre inmigración, indeseables entradas, aceptando sólo inmigrantes que corresponden

al *right type of settler*. El poder político de una democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad. Así pues, en la cuestión de la igualdad no se trata de logarítmicos juegos abstractos, sino de la sustancia misma de la igualdad. Esta sustancia puede hallarse en determinadas cualidades físicas o morales, por ejemplo, en la virtud cívica de los ciudadanos, la *ἀρετή* —la democracia clásica de la *virtus (vertù)*. La democracia de los sectarios ingleses del siglo XVII se basaba en la concordancia de sus convicciones religiosas. Desde el siglo XIX consiste sobre todo en la pertenencia a una nación determinada, en la homogeneidad nacional[4]. En todos los casos, la igualdad sólo posee un interés y valor políticos mientras tenga una sustancia, con lo que, por tanto, existe la posibilidad y el riesgo de que surja una desigualdad. Quizá existan algunos ejemplos aislados del idílico caso en que una comunidad se baste a sí misma en todos los aspectos, que todos los habitantes posean igualmente esta feliz autarquía y que todos se asemejen psicológicamente, moral y económicamente tanto que tengamos una homogeneidad sin heterogeneidad, lo cual habría podido ser posible durante algún tiempo en las primitivas democracias de agricultores o en los Estados colonizados. Por lo demás, hay que añadir que una democracia, dado que a una igualdad corresponde siempre una desigualdad, puede excluir a una parte de la población dominada por el Estado sin dejar de ser por ello una democracia, que, incluso, siempre han existido en una democracia esclavos o personas total o parcialmente privadas de sus derechos y relegadas de la participación en el poder político, se llamen como se llamen: bárbaros, no civilizados, ateos, aristócratas o contrarrevolucionarios.

---

[4] La sustancia política concerniente a la democracia no podrá hallarse meramente en lo económico. De la igualdad económica no se desprende ninguna homogeneidad política; aunque las grandes desigualdades económicas sí pueden anular o poner en peligro una homogeneidad política existente. Entrar en el desarrollo de esta tesis es algo que no pertenece ya a este contexto.

Ni en la democracia urbana ateniense ni en el Imperio mundial inglés están políticamente emancipados todos los ciudadanos del Estado. De los más de cuatrocientos millones de habitantes del Imperio inglés, más de trescientos millones no son ciudadanos ingleses. Cuando se habla de la democracia inglesa y del derecho de voto universal y de la igualdad universal, se ignora a cientos de millones con la misma naturalidad con la que eran ignorados los esclavos en la democracia ateniense. El imperialismo moderno ha producido numerosas formas nuevas de gobierno en relación al desarrollo técnico y económico, en la misma medida en que la democracia se fue desarrollando en la metrópolis. Colonias, protectorados, mandatos, acuerdos de intervención y parecidas formas de dependencia posibilitan hoy que una democracia gobierne sobre una población heterogénea sin concederle la nacionalidad, haciéndola depender del Estado democrático y, al mismo tiempo, separándola de ese Estado. Este es el sentido político y constitucional de la bella fórmula: las colonias son, según el derecho político, países extranjeros, y, según el derecho internacional, territorio nacional. Estas palabras tan utilizadas por la prensa mundial anglosajona y a las que R. Thoma se somete, reconociéndolas incluso a la hora de dar una definición teórica de la forma del Estado, hacen caso omiso de este hecho. Al parecer, para este autor todo Estado en el que se ha establecido el derecho de voto universal e igual como «el fundamento de la unidad» es una democracia. ¿Es que acaso el Imperio inglés está basado en el derecho de voto universal e igual de todos sus habitantes? Sobre este fundamento no podría seguir existiendo ni una semana; las personas de color conseguirían los votos en aplastante mayoría por encima de los blancos. No obstante, el Imperio inglés es una democracia; en Francia y otras potencias ocurre lo mismo.

El derecho de voto universal e igual es sólo la consecuencia razonable de la igualdad sustancial dentro de un círculo de iguales, y no va más allá de esta igualdad. Tal derecho igualitario posee un sentido allí donde existe la

homogeneidad. No obstante, este tipo de universalidad del derecho de voto al que se refieren esas «palabras tan utilizadas por la prensa mundial anglosajona» significa otra cosa: toda persona adulta, por el hecho de ser persona, debe de ser emancipada *eo ipso* a nivel político de cualquier otra persona. Es ésta una idea liberal, pero no democrática. Supone una democracia hasta ahora existente, basada en la igualdad y la homogeneidad sustancial. Actualmente no existe en absoluto esta democracia de todos los seres humanos, entre otras razones ya por el mero hecho de que la tierra está dividida en Estados, en su mayoría Estados nacionalmente homogéneos que intentan llevar a cabo, con el fundamento de una homogeneidad nacional, una democracia, pero sin tratar en ningún caso a toda persona como un ciudadano emancipado [5]. También el Estado más democrático (pongamos por caso los Estados Unidos de América) se halla lejos de dejar participar a extraños en su poder o en su riqueza. Hasta ahora no ha existido ninguna democracia que no conociera el concepto de extranjero ni que haya realizado la igualdad de todas las personas. Pero, si se deseara seriamente establecer una democracia de todos los seres humanos, igualando en realidad a todas las personas políticamente, tendríamos una igualdad en la que participarían todas las personas sin más, en virtud de su nacimiento o edad. Con ello, la igualdad se vería privada de su valor y de su sustancia, ya que le sería arrebatado el sentido específico que posee como igualdad política, igualdad económica, etc., en pocas palabras, como igualdad en una determinada área, pues cada área posee sus específicas igualdades y desigualdades. Del mismo modo que sería una injusticia despreciar la dignidad humana de cada individuo, el no aceptar las particularidades específicas de las distintas áreas

[5] Existe un «pluralismo» a este respecto; y el pluralismo social en el que se extinguirá, según el pronóstico de M. J. Bonn *(Die Krisis der europäischen Demokratie,* 1925) la supuesta democracia de todos los seres humanos vigente hoy, existe desde hace tiempo, y siempre existió, si bien bajo una forma distinta, más efectiva.

constituiría una locura irresponsable, susceptible de conducir a los peores desmanes y a una injusticia aun mayor. En el terreno político no se enfrentan de forma abstracta las personas como tales, sino en su calidad de personas interesadas en la política y políticamente determinadas como ciudadanos, ya sean gobernados o gobernantes, aliados políticos o adversarios, pero, en cualquier caso, divididos en categorías políticas. No es posible abstraer lo político del ámbito de lo político y dejar sólo la universal igualdad humana, del mismo modo que en el terreno de lo económico no se concibe a la persona como tal, sino a la persona como productor, consumidor, etc., es decir, en categorías específicamente económicas.

Así pues, la absoluta igualdad humana sería una igualdad comprendida en sí misma y sin riesgos, una igualdad sin el necesario correlato de la desigualdad, y en consecuencia, una igualdad indiferente y, práctica y conceptualmente, carente de sentido. En realidad, tal igualdad absoluta no existe en parte alguna, mientras que, como indicábamos antes, los Estados de la tierra distinguen políticamente a sus ciudadanos de las otras personas y saben alejar de sí, sea por las razones que fuere, a la población indeseable, uniendo la dependencia en el sentido del derecho internacional al concepto de extranjero en el derecho político. Por otra parte parece que, al menos *dentro* de los distintos Estados de las democracias modernas, se ha introducido una universal igualdad humana, aunque no se trata de la igualdad absoluta de todas las personas, ya que, naturalmente, quedan excluidos los extranjeros, los que no poseen la nacionalidad. Sin embargo, dentro del ámbito de las personas poseedoras de la nacionalidad, se da una igualdad humana relativamente avanzada. Hay que tener en cuenta que en este caso, por lo general, se pone mayor énfasis en la homogeneidad nacional, anulando dentro del Estado la igualdad humana relativamente universal por la terminante exclusión de todos los que no pertenecen al Estado, de las personas que quedan fueran del Estado. Donde éste no fuera el caso, donde un Estado quisiera llevar a cabo la universal igualdad humana en

la política, sin consideración a la homogeneidad nacional u otros tipos de homogeneidad, no sería posible eludir la consecuencia de que se estaría despreciando la igualdad política en la medida en que se produjera un acercamiento a la igualdad humana absoluta. Y no sólo esto. También se estaría despreciando en la misma medida el área en sí, es decir, la política misma, que se convertiría de este modo en algo indiferente. No sólo se habría despojado a la igualdad política de su sustancia, convirtiéndola en algo sin valor para el individuo igualado, sino que también la política misma se habría convertido en algo insustancial en la medida en que se llevaran a cabo seriamente tales igualdades insustanciales en su ámbito. La indiferencia abarcaría también los asuntos que fueran tratados con los métodos de esta igualdad vacía. Y no desaparecería la desigualdad sustancial del mundo y del Estado, sino que se desplazaría, por ejemplo, de lo político a lo económico, proporcionando a esta área una nueva importancia superior y decisiva. En el caso de la existencia de una aparente igualdad política, ésta se hallará subordinada a otra área en la cual predominen las desigualdades sustanciales; hoy en día tal sería el caso de lo económico. Esto es algo inevitable y, visto desde la óptica de las teorías del Estado, constituye la verdadera razón del deplorado dominio de lo económico sobre el Estado y la política. Allí donde una igualdad indiferente, concebida sin el correlato de una desigualdad, abarca, de hecho, un área de la vida humana, pierde también este área misma su sustancia, pasando a la sombra de otra área en la que las desigualdades serán privilegiadas entonces con una fuerza brutal.

La igualdad de todas las personas en su calidad de tales no es una democracia, sino un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado, sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria[6]. En la

[6] Esta diferenciación fue excelentemente desarrollada en un ensayo digno de atención de Werner Becker, aparecido en la revista *Schildgenossen* en septiembre de 1925; el trabajo está basado en una magnífica

oscura unión de ambos está fundada la moderna democracia de masas. A pesar de tanto como ha sido estudiado Rousseau, y a pesar de que la correcta comprensión de éste marca el principio de la democracia moderna, parece ser que aún no se han percatado de que ya la concepción del Estado del *Contrat social* contiene incoherentemente estos dos elementos a la vez. La fachada es liberal: basar la legitimidad del Estado en un contrato libre. Pero en la continuación de su exposición y en el desarrollo del concepto esencial —la *volonté générale*— se evidencia que el Estado auténtico, según Rousseau, sólo existe allí donde el pueblo es homogéneo, allí donde, en lo esencial, impere la unanimidad. Según el *Contrat social*, en el Estado no puede haber partidos, ni interés del Estado distinto al interés de todos, ni cualesquiera otros intereses particulares, ni diferencias religiosas; nada de cuanto separa a las personas, ni siquiera una Hacienda pública. El filósofo de la democracia moderna, tan admirado por eminentes economistas políticos como Alfred Weber [7] y Carl Brinkmann [8], afirma muy seriamente: Hacienda es algo para esclavos, un *mot d'esclave* (t. III, cap. 15, art. 2). Y conviene tener en cuenta que, para Rousseau, la palabra «esclavo» posee todo el significado que se le otorga en las concepciones de un Estado democrático; designa al no-perteneciente al pueblo, al no-igual, al no-*citoyen*, a quien de nada le sirve ser *in abstracto* «humano», el heterogéneo que no participa de la homogeneidad general, siendo, por tanto, justificadamente excluido. La unanimidad tiene que llegar incluso hasta el punto de que las leyes sean elaboradas *sans discussion*, según Rousseau. Incluso juez

---

conferencia pronunciada en mi seminario político del semestre de verano en 1925. También el ensayo de H. Hefele, *Hochland*, noviembre de 1924, subraya igualmente la contradicción entre liberalismo y democracia. No obstante, yo mantengo, frente a Becker y Hefele, la definición de democracia como la identidad entre gobernantes y gobernados.

[7] *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, Stuttgart, 1925.

[8] *Archiv für Socialwissenschaften*, agosto de 1925, t. 54, p. 533.

y parte deben de pretender lo mismo (t. II, cap. 4, art. 7), sin preguntarse cuál de las dos partes, si demandante o demandado, es la que debe pretender lo mismo; en pocas palabras, en la homogeneidad elevada hasta el grado de identidad todo funciona por sí mismo. Pero, si la unanimidad y la concordia de todas las voluntades es tan grande, ¿para qué hacer entonces un contrato, o concebirlo siquiera? El contrato presupone diversidad y oposición. La unanimidad existe, al igual que la *volonté générale,* o no existe, y, como expresó acertadamente Alfred Weber, si existe, existirá de forma natural; donde existe no tiene sentido ningún contrato, dado lo espontáneo de la misma, y allí donde no existe, de nada servirá contrato alguno. La idea del contrato libre de todos para con todos procede de otro mundo ideológico que presupone intereses contrarios, diferencias y egoísmos: el liberalismo. La *volonté générale,* tal y como la concibe Rousseau, es, en realidad, homogeneidad; es, en realidad, una democracia consecuente. Según el *Contrat social,* el Estado se basará entonces, a pesar del título y a pesar de la introducción del concepto del contrato, no en un contrato, sino esencialmente en la homogeneidad. De ella resulta la identidad democrática entre gobernantes y gobernados.

También la teoría del Estado del *Contrat social* contiene la prueba de que la democracia es acertadamente definida como identidad entre gobernantes y gobernados. Esta definición, propuesta en mi escrito *Teología política* (1911) y en mi ensayo sobre el parlamentarismo, ha sido en parte rechazada y en parte copiada por aquéllos que se han percatado de ella. Por tanto, deseo hacer costar que, aunque es realmente nueva en su aplicación a las teorías del Estado contemporáneas y en su extensión a una serie de identidades, corresponde a una antigua tradición —se podría decir incluso que a una tradición clásica— y, por esto mismo, actualmente ya poco conocida. Dado que expone una interesante consecuencia relativa al derecho público, hoy especialmente actual, citaremos aquí una expresión de Pufendorf *(De jure Naturae et Gentium,* 1672; t. VII, cap. VI, art. 8): en la democracia, donde el que

ordena y el que obedece es el mismo, el soberano, es decir, la asamblea constituida por todos los ciudadanos, puede cambiar leyes o Constitución a voluntad; en una monarquía o en una aristocracia —*ubi alii sunt qui imperant, alii quibus imperatur*— es posible un contrato mutuo y, por tanto, la limitación del poder estatal.

* * *

Una idea muy extendida actualmente considera que el parlamento está amenazado desde dos bandas por el bolchevismo y el fascismo. Es ésta una visión sencilla pero superficial. Las dificultades del funcionamiento parlamentario y de sus instituciones surgen en realidad a partir de la situación creada por la moderna democracia de masas. Esta conduce en principio a una crisis de la democracia misma, porque no es posible solucionar a partir de la universal igualdad humana el problema de la igualdad sustancial y de la homogeneidad, necesarias en una democracia. Y esto lleva, desde la crisis de la democracia, a otra crisis bien distinta, la del parlamentarismo. Ambas crisis han hecho su aparición hoy en día al mismo tiempo y se agudizan mutuamente, pero son bien distintas, tanto en un nivel conceptual como en el orden práctico. La moderna democracia de masas, en tanto que democracia, intenta realizar la identidad entre gobernantes y gobernados, pero se topa con el parlamento, una institución envejecida y ya inconcebible. Si se pretende llevar la identidad democrática adelante, ninguna institución constitucional puede oponerse, en caso de emergencia, a la incuestionable voluntad del pueblo, expresada de cualquier forma. Contra esta voluntad, una institución de diputados independientes, basada en la discusión, no halla ninguna justificación de su existencia (y menos aún si tenemos en cuenta que la fe en la discusión es de origen liberal, y no democrático). Es posible distinguir tres crisis hoy en día: la crisis de la democracia (de la que habla M. J.

Bonn, ignorando la contradicción entre la liberal igualdad humana y la homogeneidad democrática); luego, la crisis del Estado moderno (Alfred Weber) y, finalmente, la crisis del parlamentarismo. La crisis del parlamentarismo, que es la que aquí nos ocupa, se basa en que democracia y liberalismo, si bien pueden ir unidos durante algún tiempo, al igual que se han unido socialismo y democracia, forman una unidad precaria. En cuanto esta liberaldemocracia llega al poder, tiene que decidirse entre sus distintos elementos, del mismo modo que la socialdemocracia, que, por cierto, dado que la moderna democracia de masas contiene elementos esencialmente liberales, es en realidad una democracia social-liberal. En la democracia sólo existe la igualdad de los iguales y la voluntad de los que forman parte de los iguales. Todas las demás instituciones se convierten en insustanciales recursos sociotécnicos, incapaces de oponer un valor propio o un principio propio a la voluntad del pueblo expresada de cualquier modo. La crisis del Estado moderno se funda en que una democracia de masas o una democracia de todos los seres humanos no puede llevar a cabo ninguna forma de Estado, y tampoco un Estado democrático.

Por otra parte, bolchevismo y fascismo son, como cualquier dictadura, antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos. Forman parte de la historia de la democracia algunas dictaduras, ciertos cesarismos y otros ejemplos menos comunes, extraños a las tradiciones liberales del pasado siglo, de formación de la voluntad del pueblo, creando así la homogeneidad. Es propio de las ideas no democráticas generadas en el siglo XIX a partir de la penetración de las máximas liberales, considerar que el pueblo sólo puede expresar su voluntad de modo que cada ciudadano por sí mismo, en el más profundo secreto y en total aislamiento (es decir, sin salir de la esfera de lo privado e irresponsable), bajo «medidas de protección» y «sin ser observado» (como dispone la ley electoral del Reich) emita su voto; los votos son entonces contabilizados, obteniéndose una mayoría aritmética. Este sistema ha olvidado una serie de verdades muy elementales y, al pare-

cer, desconocidas por las actuales concepciones del Estado. Pueblo es un concepto perteneciente al Derecho público. El pueblo existe sólo en la esfera de lo público. La opinión unánime de cien millones de particulares no es ni la voluntad del pueblo ni la opinión pública. Cabe expresar la voluntad del pueblo mediante la aclamación —mediante *acclamatio*—, mediante su existencia obvia e incontestada, igual de bien y de forma aun más democrática que mediante un aparato estadístico, elaborado desde hace sólo medio siglo con esmerada minuciosidad. Cuanto más poderosa es la fuerza del sentimiento democrático, tanto más segura es la comprensión de que la democracia es otra cosa que un sistema para registrar votaciones secretas. Frente a una democracia no sólo técnica, sino también, en un sentido vital, directa, el parlamento, generado a partir de un encadenamiento de ideas liberales, parece como una maquinaria artificial, mientras que los métodos dictatoriales y cesaristas no sólo pueden ser mantenidos por la *acclamatio* del pueblo, sino que, asimismo, pueden ser la expresión directa de la sustancia y la fuerza democrática.

Con reprimir el bolchevismo y mantener alejado el fascismo no se ha superado en lo más mínimo la crisis del parlamentarismo actual, puesto que ésta no ha surgido como una consecuencia de la aparición de sus dos enemigos; existía antes de ellos y perdurará después de ellos. Su origen se halla en las consecuencias de la moderna democracia de masas y, fundamentalmente, en la contradicción entre un individualismo liberal mantenido por el patetismo moral y un sentimiento de Estado democrático esencialmente dominado por ideales políticos. Un siglo de alianza histórica y la común lucha contra el absolutismo principesco han obstaculizado la comprensión de este hecho. Pero hoy se vislumbra con una intensidad cada vez mayor, y no puede ser frenado por un uso amplio del idioma. Es la contradicción, insuperable en su profundidad, entre la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática.

INTRODUCCION*

Desde que existe el parlamentarismo, se ha ido desarrollando también una literatura crítica al mismo. En primer lugar, como es comprensible, proveniente de la Reacción y la Restauración, es decir, del lado de los adversarios políticos que habían sido vencidos en su lucha contra el parlamentarismo. Luego, con el aumento de la experiencia práctica, se fueron descubriendo y subrayando los fallos del dominio de los partidos. Finalmente, la crítica surge desde otro ángulo: los principios del radicalismo de izquierdas. Así, se unen en esta crítica tanto tendencias de derecha como de izquierda, argumentos conservadores, sindicalistas y anarquistas, puntos de vista monárquicos, aristocráticos y democráticos. El más sencillo compendio de la situación contemporánea podemos encontrarlo en un discurso pronunciado por el senador Mosca el 26 de noviembre de 1922, en el senado italiano, con motivo del debate sobre la política interior y exterior del gobierno de Mussolini. Según este senador, ante los fallos del sistema parlamentario se ofrecen tres soluciones radicales en forma de medidas correctivas: la denominada dictadura del proletariado; la vuelta a un absolutismo burocrático *(assolutismo burocratico)* más o menos soterrado, y, al fin, una forma de gobierno sindicalista, es decir, la sustitución de la representación individualista propia del

* A la edición de 1923 *(N. del E.)*.

parlamento contemporáneo por una organización política de los sindicatos. El orador consideraba esta última forma como el mayor peligro del sistema parlamentario, ya que el sindicalismo no tiene su origen en doctrinas y sentimientos sino en la organización económica de la sociedad moderna. Por otra parte, a H. Berthélemy, quien habla sobre este asunto en el epílogo de la última edición —la décima— de su *Traité de Droit Administratif,* el sindicalismo le parece algo desdeñable. Piensa este autor que es suficiente con que los parlamentarios reconozcan el peligro de una confusión de poderes, abandonando el nepotismo de los partidos y ocupándose de que exista una cierta estabilidad en los ministerios. Además, ve en el regionalismo, así como en el industrialismo (es decir, en la transferencia de los métodos de la vida económica a la política) un peligro para el Estado, mientras que, acerca del sindicalismo, afirma que no puede ser tomada en serio una teoría que cree que todo estará bien «quand l'autorité viendra de ceux-là mêmes sur lesquels elle s'exerce et quand le contrôle sera confié à ceux qu'il s'agit précisément de contrôler». Bajo el punto de vista de una buena administración burocrática, esto puede resultar muy correcto, pero, ¿qué sucede con la doctrina democrática que considera que la autoridad del gobierno emana de los gobernados?

En Alemania existía desde tiempo atrás una tradición de ideas y tendencias estamentales, para la cual la crítica del parlamentarismo moderno no supuso ninguna novedad. Además, se ha generado, sobre todo en los últimos años, una literatura que atañe a las experiencias cotidianas, particularmente a las llevadas a cabo desde 1919. En numerosos folletos y artículos periodísticos se subrayan los fallos y errores más evidentes del funcionamiento parlamentario: el dominio de los partidos y su inadecuada política de personalidades, el «gobierno de aficionados», las permanentes crisis gubernamentales, la inutilidad y banalidad de los discursos parlamentarios, el nivel, cada vez más bajo, de los buenos modales parlamentarios, los destructivos métodos de obstrucción parlamentaria, el abu-

so de la inmunidad y privilegios parlamentarios por parte de una oposición radical que se burla del parlamentarismo mismo, la indigna práctica de las dietas y la escasa asistencia a las sesiones. Poco a poco se ha ido extendiendo la aceptación de unas observaciones ya muy conocidas de todos: que la representación proporcional y el sistema de listas rompen la relación entre el votante y su representante, que la obligatoriedad de la disciplina de voto dentro de cada grupo parlamentario se ha convertido en un instrumento imprescindible y que el denominado principio representativo (art. 21 de la Constitución del Reich: los diputados representan a todo el pueblo; sólo estarán sometidos a su conciencia y no se hallarán ligados por mandato imperativo) pierde su sentido, así como que la verdadera actividad no se desarrolla en los debates públicos del pleno, sino en comisiones (y ni siquiera necesariamente en comisiones parlamentarias), tomándose las decisiones importantes en reuniones secretas de los jefes de los grupos parlamentarios o, incluso, en comisiones no parlamentarias; así, se origina la derivación y supresión de todas las responsabilidades, con lo que el sistema parlamentario resulta ser, al fin, sólo una mala fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos [1].

---

[1] De entre el gran número de publicaciones alemanas, caben destacar los siguientes ensayos y títulos: los escritos, tan ricos en ideas, de M. J. Bonn, *Die Auflösung des modernen Staates*, Berlin, 1921, y *Die Krisis der europäischen Demokratie*, München, 1925; K. Beyerle, *Parlamentarisches System-oder was sonst?*, München, 1921; Carl Landauer, «Sozialismus und parlamentarisches System», *Archiv für Sozialwissenschaft*, 1922, t. 48, núm. 3; «Die Wege zul Eroberung des demokratischen Staates durch die Wirtschaftsleiter», en la edición conmemorativa de Max Weber, 1922, t. II; «Die Ideologie des Wirtschaftsparlamentarismus», en la edición especial para L. Brentano, 1925, t. I, pp. 153 ss.; R. Thoma, «Der Begriff der modernen Demokratie in seihem Verhältnis zum Staatsbegriff», en la edición conmemorativa de Max Weber, 1922, t. II (al respecto: Carl Schmitt, *Archiv für Sozialwissenschaft*, 1924, t. 51, núm. 3), «Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur», *Archiv für Sozialwinssenschaft*, 1924, t. 53, núm. 1; Heinz Marr, «Klasse und Partei in der modernen Demokratie», *Frankfurter gelehrte Reden und Abhandlungen*, cuaderno 1, Frankfurt, 1925 (al respecto: E. Ro-

A esto hay que añadir la crítica a la base democrática de este sistema parlamentario, crítica que, a mediados del siglo XIX, era más bien de carácter sentimental, teniendo su origen en la antigua tradición clásica de la cultura de la Europa Occidental, en el miedo de los cultos al dominio de la masa inculta, un angustia ante la democracia cuya expresión más típica se plasma en las cartas de Jacob Burckhardt. En lugar de este tipo de crítica, surgieron, hace ya tiempo, las investigaciones sobre los métodos y técnicas con las que los partidos emprenden su propaganda electoral, actuando sobre las masas y dominando la opinión pública. Sirva como modelo típico de este género de literatura la obra de Ostrogorski acerca de los partidos de la democracia moderna. El *Party System* de Belloc popularizó esta crítica. Las investigaciones sociológicas sobre la vida interna de los partidos —y, en especial, el famoso libro de Robert Michels— destruyeron muchas ilusiones parlamentarias y democráticas (sin diferenciar bien entre ambos conceptos). También los no-socialistas reconocieron finalmente la unión existente entre prensa, partido y capital, considerando la política sólo como una sombra de la realidad económica.

---

senbaum en el *Hamburger Wirtschaftsdienst* del 26 de febrero de 1926); Karl Löwenstein. *Minderheitsregierung in Grossbritannien,* München, 1925; Hermann Port, «Zweiparteiensystem und Zentrum», *Hochland,* julio de 1925; W. Lambach, *Die Herrschaft der 500,* Hamburg, 1925; Ernst Müller-Meiningen, *Parlamentarismus,* Berlin, 1926. Sobre las opiniones de Oswald Spengler existe el discurso resumido de Otto Koellreutter, *Die Staatslehre Oswald Spenglers,* Jena, 1924. De entre la extensa literatura sobre el problema «cooperativista» mencionaremos: *Herrfahrdt Das Problem der berufsständischen Vertretung,* Berlin, 1921; Edgar Tatarin-Tarnheyden, *Die Berufsrände,* Berlin, 1992; el mismo «Kopfzahldemokratie organische Demokratie und Oberhausproblem», en *Zeitschrift für Politik,* t. 15, pp. 97 ss.; Heinz Brauweiler, *Berufsstand und Staat,* Berlin, 1925; el mismo, «Parlamentarismus uns berufsständige Verfassungsreform», *Preussische Jahrbücher,* octubre de 1925, y el ya arriba mencionado ensayo crítico de Carl Landauer. Sobre las dificultades especiales del parlamentarismo frente a los problemas de la economía moderna, véase Goppert, *Staat und Wirtschaft,* Tübingen, 1924.

En general, se puede considerar que es ésta una literatura conocida de todos. El interés científico de la presente investigación no es ni confirmarla ni contradecirla; se trata de un intento por encontrar el núcleo último de la institución del parlamentarismo moderno. Su resultado demostrará lo poco concebible que es, para los pensamientos políticos y sociales imperantes hoy, la base sistemática de la que se generó el parlamentarismo moderno, y cómo la institución ha perdido sus raíces morales e intelectuales, manteniéndose sólo como un aparato vacío en virtud de una perseverancia mecánica *mole sua*. Sólo tomando conciencia intelectual de la situación podrán abrirse camino las propuestas de reforma. Es preciso diferenciar mejor conceptos tales como democracia, liberalismo, individualismo y racionalismo (términos todos que han sido relacionados con el parlamento moderno) para que dejen de ser caracterizaciones provisionales y tópicos y para que no caiga de nuevo en el vacío el esperanzador impulso por llegar, desde las cuestiones tácticas y técnicas, a los principios intelectuales.

I. DEMOCRACIA Y PARLAMENTARISMO

La historia de las ideas políticas y de las teorías del Estado durante todo el siglo XIX puede ser abarcada con un simple tópico: la marcha triunfal de la democracia. Ningún Estado del marco cultural de la Europa occidental se resistió a la extensión de las ideas e instituciones democráticas. Incluso allí donde fuertes poderes sociales se defendieron, como en el caso de la monarquía prusiana, se evidenció la falta de una energía que actuase más allá del propio ámbito, venciendo la fe democrática. Progreso se constituyó en sinónimo de extensión de la democracia, y la resistencia antidemocrática, en la mera defensa de cosas históricamente obsoletas, la lucha de lo antiguo contra lo nuevo. En todas las épocas de pensamientos políticos y estatales han existido estas concepciones que parecen evidentes en un sentido específico, las cuales convencieron sin más (aunque, posiblemente, bajo grandes malentendidos y mitificaciones) a las grandes masas. Durante todo el siglo XIX y hasta entrado el XX, estas evidencias y obviedades estaban, sin lugar a dudas, del lado de la democracia. Ranke consideraba la idea de la soberanía del pueblo como la concepción más poderosa de la época, y su lucha contra los principios de la monarquía, como la tendencia directriz del siglo. Esta lucha ha terminado, por el momento, con la victoria de la democracia.

A partir de los años treinta, entre todos los franceses relevantes interesados por la actualidad intelectual se fue extendiendo más y más la creciencia de que Europa debe-

ría ser democrática, como si éste fuera su destino inevitable. Esto fue sentido y expresado en la forma más profunda por Alexis de Tocqueville. Guizot estuvo también dominado por esta idea, aunque no le era desconocido el miedo al caos democrático. Parecería que un destino providencial hubiera decidido a favor de la democracia. Se daba de ella una imagen repetida: el torrente de la democracia, contra el cual no existiría desde 1789 ningún dique. Podemos encontrar una impresionante descripción de esta evolución en la *Historia de la literatura inglesa* [1], escrita por Taine bajo la influencia de Guizot. En general, esta evolución fue enjuiciada de muy distintas maneras: Tocqueville, con un miedo aristocrático frente a una humanidad aburguesada, el «troupeau d'animaux industrieux et timides»; Guizot confiaba en poder canalizar la terrible corriente; Michelet poseía una fe entusiasta en la bondad natural del «pueblo»; Renan, el fastidio del sabio y el escepticismo del historiador; los socialistas estaban convencidos de ser ellos los verdaderos herederos de la democracia. Es una prueba de la extraña evidencia de las ideas democráticas el hecho de que también el socialismo —el cual surgió como una idea nueva en el siglo XIX— se decidiera por una alianza con la democracia. Muchos habían intentado coaligarlo con la monarquía, ya que la burguesía liberal constituía el común adversario de la monarquía conservadora y de las masas proletarias. Esta unión táctica se plasmó en distintas combinaciones, alcanzando en Inglaterra el éxito bajo Disraeli; el resultado final sirvió, únicamente, a la democracia. En Alemania, el asunto se limitó a devotos deseos al respecto y a un «socialismo romántico». Las organizaciones socialistas de las masas obreras asumieron aquí las ideas progresistas-democráticas de tal modo que aparecieron como el adalid de las mismas, yendo más allá de la democracia burguesa y fijándose el doble cometido de llevar

---

[1] Acerca de este tema, véase el excelente trabajo de Kathleen Murray sobre Taine y el Romanticismo inglés, München-Leipzig, 1924.

a cabo sus exigencias socialistas, por una parte, y, por otra, también las democráticas. Ambas cosas podían ser tomadas como idénticas, ya que ambas eran consideradas progreso y futuro.

Así, la democracia surgió con la evidencia de ser un poder destinado a extenderse de forma inevitable. Mientras que se limitó a existir esencialmente como un concepto polémico, es decir, la negación de la monarquía existente, fue posible unir y hacer concordar la convicción democrática y otras tendencias políticas distintas. Pero, en la medida en que se iba plasmando en la realidad, resultó que la democracia servía a muchos señores, no teniendo un fin inequívoco en cuanto a su contenido. Cuando el mayor enemigo de la democracia, los principios monárquicos, fue desapareciendo, perdió ella misma precisión en cuanto a su contenido, pasando a compartir el destino de cualquier concepto polémico. En principio, la idea de la democracia apareció netamente unida, hasta el punto del de confundirse, a los conceptos de liberalismo y libertad. En la socialdemocracia, la aspiración democrática se unió al socialismo. El éxito de Napoleón III y el resultado de los referéndums suizos demostraron que [la democracia] también podía ser conservadora y reaccionaria, lo que, por cierto, había sido ya predicho por Proudhon. Si todas las tendencias políticas podían servirse de ella, esto evidenciaba su carencia de contenidos políticos propios, limitándose a ser una forma de organización; y, si no se toma en consideración otro contenido político que el que se espera conseguir mediante la democracia, habría que preguntarse cuál es el valor que posee ella misma como mera forma. La cuestión no quedaba contestada intentando dotarla de contenido al trasladarla desde el terreno político al económico. En numerosas publicaciones se encuentran tales transferencias del terreno de lo político al económico. El *guild socialism* inglés recibe el nombre de «democracia económica». La conocida analogía del Estado constitucional y la fábrica constitucional se extendió en todas las direcciones posibles. En realidad, esto significaba una modificación esencial del concepto de demo-

cracia, pues no es posible transferir puntos de vista políticos a relaciones económicas mientras imperen en la economía la libertad de contrato y el derecho privado. Max Weber, en su escrito «Parlamento y Gobierno en la Alemania reorganizada» (1918) ha desarrollado la idea de que el Estado, sociológicamente, no es nada más que una gran empresa, alegando que hoy en día no existen diferencias esenciales entre un aparato económico-administrativo, una fábrica, y el Estado. De ello, Kelsen, en su ensayo «Esencia y valor de la democracia» (1921), se apresuró a extraer la conclusión que sigue: «Por esto, en ambos casos el problema de la organización es esencialmente el mismo, y la democracia no es sólo una cuestión del Estado, sino que también atañe a las empresas económicas». No obstante, una forma de organización política deja de ser política si, como en el caso de la economía moderna, está construida sobre la base del derecho privado. Existen realmente analogías entre el monarca —dueño absoluto en el Estado— y el empresario capitalista privado —dueño absoluto (si bien en un sentido totalmente distinto) en su empresa—; en ambos casos es posible la colaboración de los súbditos, pero tanto la forma como el contenido de la autoridad, de la publicidad y de la representación son esencialmente distintos. Además, iría contra todas las reglas del pensamiento económico aplicar, por el camino de la analogía, las formas políticas, generadas bajo circunstancias económicas radicalmente diferentes, a las condiciones económicas modernas. Utilizaremos la conocida imagen económica: transferir la construcción de una superestructura a una subestructura totalmente distinta.

Los diversos pueblos o grupos sociales y económicos organizados «democráticamente» sólo poseen el mismo sujeto «pueblo» en una forma abstracta. *In concreto,* las masas son sociológica y psicológicamente heterogéneas. Una democracia puede ser militarista o pacifista, absolutista o liberal, centralista o descentralizada, progresista o reaccionaria, y esto de distintas maneras y en distintas épocas sin dejar de ser una democracia. Se entiende por sí

mismo, en base a una relación tan sencilla de los hechos, que no es posible conferirle un contenido por una mera transferencia al terreno económico. ¿Qué queda entonces de la democracia? Por su definición, una serie de identidades. Forma parte de su naturaleza el hecho de que todas las decisiones que se toman sólo deben tener valor para los que deciden. El hecho de tener que ignorar a la minoría vencida es sólo un problema teórico y aparente. Ello se basa también en la identidad, siempre repetida en la lógica democrática y en su argumentación esencial (como demostraremos a continuación) de que la voluntad de la minoría vencida es idéntica en realidad a la voluntad de la mayoría. Los tan citados pensamientos de Rousseau, expuestos en el *Contrat Social* (1. IV ch. 2, al. 8) son fundamentales para las concepciones democráticas, coincidiendo, por cierto, con una antigua tradición; estos pensamientos aparecen casi textualmente en Locke: en una democracia, el ciudadano aprueba también una ley que va contra su voluntad, pues la ley es la *volonté général,* es decir, la voluntad de los ciudadanos libres; por tanto, el ciudadano nunca da su aprobación a un contenido concreto, sino que la otorga *in abstracto* al resultado, a la voluntad general reflejada en la votación, y sólo vota para facilitar el cálculo de los votos, a partir del cual se reconoce la voluntad general. Si, en el resultado de la votación, el individuo resultara vencido, comprenderá entonces que estaba equivocado en cuanto al contenido de la voluntad general: «cela ne prouvé autre chose si non que je m'était trompé et ce que j'estimais être la volonté général ne l'était pas». Y ya que, siguiendo a Rousseau, la voluntad general coincide con la verdadera libertad, sucede que el vencido no era libre. Con esta lógica jacobina es posible justificar también el gobierno de la minoría sobre la mayoría, y eso precisamente apelando a la democracia. Queda a salvo el núcleo del principio democrático, es decir, la afirmación de la identidad entre la ley y la voluntad del pueblo, y, en el fondo, para una lógica abstracta, no existe ninguna diferencia si se identifica la voluntad del pueblo, ya que no puede existir en ningún caso

la voluntad unánime de todos los ciudadanos del Estado (incluidos los menores de edad).

Si se concede el derecho de voto, en una extensión cada vez más amplia, a un número creciente de personas, es ello síntoma del afán por conseguir la identidad entre Estado y pueblo, basándose en una determinada opinión sobre las condiciones bajo las cuales se supone esta identidad como real. No obstante, esto no modifica en nada la idea fundamental de que, de una forma lógica, todos los argumentos democráticos se basan en una serie de identidades. Forman parte de esta serie: identidad entre gobernantes y gobernados, dominadores y dominados, identidad entre el pueblo y su representación en el parlamento, identidad entre Estado y pueblo que vota, identidad entre Estado y ley y, finalmente, identidad entre lo cuantitativo (mayoría numérica o unanimidad) y lo cualitativo (lo justo de la ley).

Pero estas identidades no son una realidad palpable, sino que, meramente, se basan en el reconocimiento de tal identidad. Ni jurídica, ni política ni sociológicamente se trata de igualdades reales, sino de identificaciones. La ampliación del derecho de voto, el acortamiento de los períodos electorales y la introducción y extensión del plebiscito, en pocas palabras, todo aquello que se ha venido denominando como tendencias e instituciones de la democracia directa y que, según ya indicamos arriba, está dominado por el ideal de la identidad, es, consecuentemente, democrático, pero no puede conseguir nunca, una identidad absoluta y directa, *in realitate presente*. Siempre subsiste una distancia entre la igualdad real y el resultado de la identificación. Claro está que la voluntad del pueblo es siempre idéntica a la voluntad popular, tanto en cuanto se decide a partir del «sí» o el «no» de millones de votos entregados, o cuando un individuo comparte, incluso sin mediar votación, la voluntad del pueblo, o bien cuando el pueblo, de alguna manera, se manifiesta por «aclamación». Todo depende de cómo se constituya esta voluntad. Aún no ha sido solucionada la antiquísima dialéctica de la teoría de la voluntad del pueblo: la minoría

puede estar en posesión de la voluntad verdadera del pueblo y, además, el pueblo puede ser engañado; son conocidas desde hace tiempo las técnicas de la propaganda y la manipulación de la opinión pública. Esta dialéctica es tan antigua como la democracia misma y no comienza en ningún caso con Rousseau y los jacobinos. Ya en los comienzos de la democracia moderna nos encontramos con la extraña contradicción de que los demócratas radicales consideran su radicalismo democrático como criterio de selección para distinguirse de los demás como los verdaderos representantes de la voluntad del pueblo, lo que resulta un exclusivismo muy poco democrático, que se plasma, en principio, de forma práctica en la concesión de derechos políticos sólo a los representantes de la verdadera democracia, generándose así, al mismo tiempo, una nueva aristocracia —antiguo fenómeno sociológico que se repite en todas las revoluciones y que no aparece únicamente con los socialistas de noviembre de 1918, sino que en 1848 hicieron gala de ello por todas partes los denominados *républicains de la veille*—. Resulta lógico considerar, por tanto, que sólo es posible instaurar la democracia en un pueblo que piensa realmente en forma democrática. Las primeras democracias directas de los tiempos modernos, los levellers de la revolución puritana, no han podido hurtarse de esta dialéctica democrática. Lilburne, su paladín, afirma, en su *Legal Fundamental Liberties of the People of England* (1649), que sólo los bien intencionados, los *well-affected,* deberían tener el derecho de voto y que los representantes elegidos por estos bien intencionados deberían de tener la capacidad de legislar totalmente en sus manos; asimismo afirma que la constitución debería de ser un contrato firmado por los bien intencionados[2].

De modo que parecería que el destino de la democracia es disolverse a sí misma en el problema de la formación de voluntades. Para el demócrata radical, la democracia

---

[2] *The Clarke Papers,* edited by C. H. Firth, vol. II (Camden Society, MDCCCXCIV), pp. 257-258.

tiene su valor por sí misma, sin tomar en consideración el contenido de la política que se realiza mediante la democracia. Si ocurre que existe el riesgo de que la democracia sea utilizada para eliminarla, el demócrata radical tiene que decidirse por seguir siendo un demócrata incluso en contra de la mayoría o bien abandonar sus postulados. En cuanto que la democracia tiene como contenido un valor que reside en ella misma, uno no puede seguir siendo, en un sentido formal, demócrata a cualquier precio. Es un hecho y una necesidad extraña, pero en ningún caso una dialéctica abstracta o un juguete sofisticado[3]. Se da, con frecuencia, la situación de que los demócratas se encuentran en minoría. También ocurre que están, en base a las doctrinas democráticas, por ejemplo, a favor del derecho de voto para la mujer, encontrándose luego con que las mujeres, en su mayoría, no votan democracia. Entonces se desarrolla el antiguo programa de la educación del pueblo: es posible, con una adecuada educación, llevar al pueblo al punto de que reconozca correctamente su propia voluntad, se eduque bien y se exprese correctamente. Esto significa en la práctica que el educador identifica por lo pronto su propia voluntad con la del pueblo; y no hablemos del hecho de que el contenido de lo que el alumno deseará viene determinado igualmente por el educador. La consecuencia de esta doctrina de la educación es la dictadura, la suspensión de la democracia en nombre de la democracia verdadera que hay que crear. Esto disuelve, a nivel teórico, la democracia; pero es importante prestar atención a este fenómeno, ya que demuestra que la dictadura no es lo contrario de la democracia. También durante tal período transitorio regido por el dictador puede imperar la identidad democrática y tener sólo importancia la voluntad del pueblo. No obstante, se evidencia entonces de una manera muy llamativa que la cues-

[3] Muy instructiva acerca de esta dialéctica de la democracia es la obra de L. Stein, *Die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen*. 1848. Anexo, pp. 25-26.

tión práctica concierne a la identificación, es decir, la cuestión de quién posee los medios para formar la voluntad del pueblo: poder militar o político, propaganda, dominio de la opinión pública a través de la prensa, organizaciones partidarias, reuniones, educación popular, escuela. En suma, el poder político puede formar la voluntad del pueblo, de la cual debería partir.

Se puede afirmar hoy, teniendo en cuenta la extensión de las ideas democráticas, que esa identidad con la voluntad del pueblo se ha convertido de tal manera en premisa común que ha dejado de ser políticamente interesante, girando únicamente la lucha en torno a los medios utilizados para la identificación. Sería disparatado intentar negar a este respecto el generalizado acuerdo de opiniones dominante, no sólo porque ya no quedan reyes que tengan la valentía de declarar abiertamente que seguirán, si fuera necesario incluso contra la voluntad del pueblo, en el trono, sino porque cualquier poder político digno de atención puede albergar la esperanza de conseguir algún día la identificación a través de cualquier medio, por lo que tampoco muestra interés en negar la identidad; al contrario, es el suyo más bien un interés por saberla confirmada.

Aunque el gobierno bolchevique de la Rusia soviética es considerado como ejemplo evidente del desprecio por los principios democráticos, su argumentación teórica se mueve (con las limitaciones mencionadas en el capítulo IV) dentro de los cauces democráticos, sólo que utilizando la crítica moderna y las experiencias actuales de cara a los abusos de la democracia política: la democracia predominante hoy día en los Estados del ámbito cultural de Europa occidental es para ellos únicamente una estafa por parte del poder económico del capital sobre la prensa y los partidos, es decir, la estafa cometida contra una voluntad del pueblo inadecuadamente formada; sólo el comunismo deberá traer la verdadera democracia. Dejando de lado su razonamiento económico, es éste, en su estructura, el antiguo argumento jacobino. En el bando contrario, un escritor monárquico expresó su desprecio por

la democracia con la frase: la opinión pública hoy imperante es algo tan tonto que, tratándola de manera adecuada, puede ser llevada a prescindir de su propio poder; aunque eso significaría... «demander un acte de bon sens à ce qui est privé de sens, mais n'est-il pas toujours possible de trouver des motifs absurdes por un acte qui ne l'est point?»[4]. A este respecto, hay coincidencia en ambos bandos. Si los teóricos del bolchevismo suprimen la democracia en nombre de la verdadera democracia y si los enemigos de la democracia confían en poder engañarla, presuponen los unos la veracidad teórica de los principios democráticos y, los otros, su dominio real, con el que hay que contar. Al parecer, sólo el facismo italiano no insiste en ser «democrático». Aparte de él, hay que afirmar que el principio democrático es, por el momento y generalmente, aceptado sin discusión.

Esto tiene importancia en el tratamiento jurídico-filosófico del derecho público. Ni la teoría ni la práctica del derecho estatal o del derecho internacional pueden existir sin ningún concepto de legitimidad y, por ello, es importante que el tipo de legitimidad existente hoy día sea realmente democrático. La evolución que se ha producido desde 1815 hasta 1918 puede ser representada como la evolución del concepto de legitimidad: desde la legitimidad dinástica hasta la democrática. El principio democrático tiene que exigir hoy una significación análoga, igual que anteriormente el monárquico. No es cuestión de extendernos ahora sobre este tema, pero sí hay que mencionar al menos que un concepto como el de la legitimidad no puede cambiar su sujeto sin cambiar también su estructura y contenido. Existen dos tipos distintos de legitimidad, sin que por ello el concepto haya dejado de ser imprescindible y siga cumpliendo funciones esenciales aunque los juristas no son del todo conscientes de esto. Desde el punto de vista del derecho político, cualquier gobierno es considerado, por regla general, provisional, mien-

---

[4] Ch. Maurras, *L'avenir de l'intelligence*, 2.ª ed., 1905, p. 98.

tras no haya sido reconocido por una asamblea constituyente establecida según los principios democráticos, apareciendo como una usurpación cualquier poder que no haya sido constituido sobre esta base. Así pues, se supone (aunque esta suposición no emana de ninguna manera del principio de la democracia) que el pueblo ya está realmente maduro, por lo que no necesita una dictadura educativa según el modelo jacobino. La extendida convicción jurídica y el concepto de la legitimidad basado en la exigencia de una asamblea constitucional se expresa hoy en el derecho internacional en el modo en que es enjuiciada la intervención en los asuntos constitucionales de un Estado. Se dice que la diferencia fundamental entre la Santa Alianza y la contemporánea «Sociedad de las Naciones» consiste en que la «Sociedad de las Naciones» garantiza sólo el *statu quo* exterior de sus miembros, absteniéndose de cualquier intervención en los asuntos internos. Pero, siguiendo el razonamiento según el cual el concepto monárquico de la legitimidad puede dar lugar a intervenciones, es posible justificar, alegando el derecho a la autodeterminación de los pueblos, una intervención. En numerosas protestas, provenientes de las convicciones democráticas, contra el gobierno soviético es posible reconocer la principal condición previa de esta doctrina democrática de la no-intervención, es decir, que la constitución no debe contradecir la voluntad del pueblo. Si una constitución se impone, infringiendo los principios democráticos, se puede entonces restablecer el derecho a la autodeterminación del pueblo, lo que se llevará acabo, precisamente, por vía de la intervención. La intervención, basada en el concepto monárquico de la legitimidad, sólo resulta ilegal para las ideas democráticas porque infringe el principio democrático de la autodeterminación de los pueblos. Pero el establecimiento de la libre determinación mediante una intervención que liberase al pueblo de un tirano no infringiría el principio de la no-intervención, sino que, sencillamente, generaría las condiciones para el establecimiento del principio de la no-intervención. También una moderna «Liga de las Naciones» con una base

democrática precisa del concepto de legitimidad y, en consecuencia, la posibilidad de intervención, en el caso de que se infrinjan los principios que constituyen su base jurídica [5].

De modo que es posible suponer hoy en día que muchas investigaciones jurídicas parten del reconocimiento de las doctrinas democráticas, sin caer en el malentendido de hacer todas las identificaciones que comprende la realidad política de la democracia. En lo concerniente a la teoría, y en tiempos de crisis también en la práctica, la democracia resulta impotente frente a la argumentación jacobina, es decir, frente a la decisiva identificación de una minoría con el pueblo y frente a la decisiva transmisión del concepto desde lo cuantitativo a lo cualitativo. Por lo tanto, el interés se dirige hacia la educación y formación de la voluntad del pueblo, y la creencia de que todo el poder emana del pueblo recibe un significado similar al de la creencia de que todo el poder de la autoridad procede de Dios. Cada una de estas frases posibilita, ante la realidad política, distintas formas de gobierno y diversas consecuencias jurídicas. Una visión científica de la democracia tendrá que desplazarse a un terreno especial, que he denominado «teología política» [6]. Ya que en el siglo XIX los conceptos de parlamentarismo y democracia estaban de tal manera unidos que eran aceptados como una misma cosa, había que anteponer las siguientes observaciones acerca de la democracia. Puede existir una democracia sin eso que se ha venido a llamar parlamentarismo moderno, al igual que puede existir un parlamentarismo sin democracia; por otra parte, la dictadura no es el decisivo opuesto de la democracia, del mismo modo en que tampoco la democracia lo es de la dictadura.

[5] Sobre este tema: Carl Schmitt, *Die Kernfrage des Vökerbundes*, Berlin, 1920.

[6] *Politische Theologie; vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, 1922.

II. LOS PRINCIPIOS DEL PARLAMENTARISMO

En la lucha entre la representación del pueblo* y la monarquía se denominaba gobierno parlamentario al gobierno influido de modo decisivo por la representación del pueblo; la palabra fue aplicada a un determinado tipo de poder ejecutivo. Por ello, el sentido del concepto de «parlamentarismo» fue modificándose. Un «gobierno parlamentario» presupone un parlamento en funciones, y la exigencia de tal gobierno implica que se parte del parlamento como una institución ya existente a fin de ampliar sus competencias. En lenguaje del constitucionalismo: que el poder legislativo ejerza su influencia sobre el poder ejecutivo. El concepto fundamental del principio parlamentario no puede radicar esencialmente en esta participación del parlamento en el gobierno; en cuanto a la cuestión que aquí nos interesa, no cabe esperar gran cosa de una discusión sobre este postulado del gobierno parlamentario. Trataremos aquí el fundamento intelectual último del parlamentarismo mismo y no la ampliación del poder del parlamento. ¿Por qué, para muchas generaciones, ha sido el parlamento un *ultimum sapientiae* y en qué se basa la fe de todo un siglo en esta institución? La exigencia de que el parlamento controle al gobierno y ejerza su influencia en la designación de los ministros presupone dicha fe.

---

* Volksvertretung, «parlamento»; textualmente: «representación del pueblo» (N. de los T.).

La justificación más antigua del parlamento, repetida una y otra vez a través de todos los siglos, radica en la ponderación de la «expeditividad»[1] externa: sería el pueblo, en su totalidad real, quien debería decidir, como habría ocurrido antiguamente cuando todos los miembros de una comunidad podían reunirse bajo el tilo de la aldea; pero hoy, por razones prácticas, resulta imposible que todos se reúnan al mismo tiempo en un lugar y tampoco es factible preguntar a todos acerca de cualquier detalle. En base a esto, es lógico servirse de una comisión electa, constituida por personas de confianza. Y eso es precisamente el parlamento. Así se genera la conocida escala: el parlamento es una comisión del pueblo y el gobierno una comisión del parlamento. Por ello, la idea del parlamentarismo aparece como algo esencialmente democrático. Pero, a pesar de toda la simultaneidad y todas sus conexiones con las ideas democráticas, no lo es, como tampoco resulta conveniente bajo un punto de vista práctico. Si, por razones prácticas y técnicas, unas cuantas personas de confianza son las que deciden en lugar del pueblo, también podrá decidir, en nombre del mismo pueblo, una única persona de confianza. Y esta argumentación, sin dejar de ser democrática, justificaría un cesarismo antiparlamentario. Por ello, la idea del parlamentarismo no puede ser específica de la democracia, como tampoco puede ser lo esencial que el parlamento sea una comisión del pueblo, un consejo de personas de confianza. Supone incluso una contradicción que el parlamento, como primera comisión, deba de ser independiente del pueblo durante todo un período entre elecciones y no pueda ser relevado a voluntad, mientras que el gobierno parlamentario, la segunda comisión, sigue dependiendo de la confianza de la primera comisión, siendo, por tanto, relevable en cualquier momento.

---

[1] *Egon Zweig, Die Lehre vom pouvoir constituant*, Tübingen, 1909, passim.

1. DISCUSIÓN PÚBLICA

La *ratio* del parlamento radica, según la acertada denominación de Rudolf Smend[2], en lo «dinámico-dialéctico», es decir, en un proceso de controversias entre contradicciones y opiniones, de lo que resultaría la auténtica voluntad estatal. Así pues, lo esencial del parlamento es la deliberación pública de argumento y contraargumento, el debate público y la discusión pública, parlamenta, sin tener en cuenta automáticamente la democracia[3]. Podemos encontrar las ideas más absolutamente típicas en la obra del absolutamente típico representante del parlamentarismo: Guizot. Partiendo del derecho (en contraposición al poder), menciona Guizot, como características esenciales del sistema que garantiza el dominio del derecho, las siguientes: 1) que los *pouvoirs* siempre estén obligados a discutir, buscando así, entre todos, la verdad; 2) que la publicidad de toda la vida estatal sitúe a los *pouvoirs* bajo el control de los ciudadanos; 3) que la libertad de prensa induzca a los ciudadanos a buscar la verdad por sí mismos, comunicándosela al pouvoir[4]. A consecuen-

---

[2] *Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch Verhältniswahl*, en la edición especial de la Facultad de Bonn, en homenaje a Karl Bergbohm, Bonn, 1919, p. 278; *Die politische Gewalt im Verfassungstaat und das Problem der Staatsform*, edición especial de la Facultad de Derecho de Berlín, en homenaje a Wilhelm Kahl, Tübingen, 1923, p. 22.

[3] De entre las observaciones características, mencionaremos aquí: Esmein, *Elements de droit constitutionnel*, 5.ª ed., 1909, p. 274: «Car le régime représentatif [para él, el parlamentarismo] est essentiellement un régime de débat et de libre discussion»; además, la 7.ª ed. de la misma obra, Esmein-Nézard, 1921, t. I, p. 448: explica todas las instituciones del derecho constitucional parlamentario de hoy a partir de que tal sistema de gobierno «suppose la pleine liberté de décision et de discussion» de la asamblea legislativa. También, H. Laski, *The foundations of Sovereignty*, New York, 1921, p. 36: «the fundamental hypothesis of government in a representative system is that is government by discussion. Comparar también con la p. 35. Ver llamada en dicho ensayo.

[4] Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Bruxelles, 1851, t. II, pp. 10-11. El libro se formó a partir de

cia de ello, el parlamento es el lugar donde las partículas de razón, que se hallan desigualmente distribuidas entre las personas, se agrupan, siendo convertidas en poder público. Esta parecería ser una imagen típicamente raciona-

---

conferencias pronunciadas por Guizot desde 1820 y sufrió frecuentes cambios. Es el fruto de los pensamientos y observaciones de un eminente sabio, un experimentado político y una persona honrada, en los años comprendidos entre 1814 y 1848. Su teoría del parlamentarismo, impregnada del espíritu anglosajón, es denominada por Guizot en el epílogo (con fecha de mayo de 1851) «la foit et l'espérance qui ont rempli ma vie et qui ont été, jusqu'à ces derniers jours, la foi et l'espérance de nôtre temps». Krabbe, en su obra *Die moderne Staatsidee*, Haag, 1919, p. 178, supo captar excelentemente la significación de Guizot. Por su carácter resumido, pero muy ilustrativo, citaremos extensamente la mencionada observación de Guizot: «C'est de plus le caractère du système qui n'admet nulle part la légitimité du pouvoir absolu d'obliger tous les citoyens à chercher sans cesse, et dans chaque occasion, la vérité, la raison, la justice, qui doivent règler le pouvoir de fait. C'est ce que fait le système représentatif: 1.° par la discussion qui oblige les pouvoirs à chercher en commun la vérité; 2.° par la publicité qui met les pouvoirs occupés de cette recherche sous les yeux des citoyens; 3.° par la liberté de la presse qui provoque les citoyens eux-mêmes à chercher la vérité et à la dire au pouvoir». En la expresión «sistema representativo», representación significa la representación del pueblo (razonable) en el parlamento. Muy ilustrativo de la confusión del siglo XIX es la equiparación de sistema representativo y parlamentarismo. Pero en el concepto de representación subyace una problemática profunda, generalmente aún no consciente. Para el interés del presente ensayo, basta con hablar aquí únicamente acerca del parlamentarismo, limitándonos a insinuar brevemente la particularidad específica del verdadero concepto de *representación:* pertenece esencialmente a la esfera de *lo público* (a diferencia de representación [comercial] *[Stellvertretung]*, cometido *[Auftrag]*, mandato, etc., que pertenecen, por su origen, a la naturaleza del Derecho civil) y presuponen tanto en el caso del representado como del representante y, asimismo, en el caso de aquella persona ante quien se representa, una dignidad personal (a diferencia de la representación de intereses, gestión comercial, etc.). Así, para dar un ejemplo ilustrativo y típico, en el siglo XVIII el que representa al príncipe frente a otro príncipe es un embajador (que debe pertenecer a la aristocracia), mientras que los asuntos económicos, al igual que los restantes asuntos, son ejecutados por un «agente». En la lucha del parlamentarismo contra la monarquía absoluta, aparece el parlamento como representante del pueblo (imaginado como una unidad compleja). Allí donde el pueblo se convirtió en «representado», el rey solamente podía conservar su dignidad como representante del pueblo (así en la Constitución francesa de 1791),

lista; no obstante, definir al parlamento moderno como una institución generada a partir del espíritu racionalista sería incompleto y poco preciso. Su última justificación y trascendente evidencia se basan en que este racionalismo no es absoluto ni directo, sino que es algo relativo en un sentido específico. Ante esta opinión de Guizot, hizo Mohl la siguiente objeción: ¿dónde existe la seguridad de que, precisamente en el parlamento, se hallen los portadores de las partículas de razón? [5]. La respuesta hay que buscarla en los conceptos de la libre competencia y la armonía preestablecida, que, en cualquier caso, aparecen tanto en la institución del parlamento como en la política en general, a menudo bajo disfraces apenas reconocibles.

---

mientras que donde se mantuvo la monarquía absoluta fue preciso negar la posibilidad o la permisibilidad de la representación del pueblo, intentándose, por tanto, convertir el parlamento en una representación de los intereses corporativistas (como ocurre en Alemania desde 1815 a 1848). El hecho de que un parlamento sea denominado «libre», e independiente del mandato imperativo del votante, como asamblea representativa en un determinado sentido, se explica a partir del énfasis puesto en un importante detalle de tipo práctico. En realidad, el parlamento no depende (como representante del pueblo entero) de los votantes, ya que éstos no son el pueblo entero ni la nación. Cuando ya no cabía imaginar el concepto de la persona, volviéndose a la discusión objetiva (es decir, en el transcurso del siglo XIX), la suma de los ciudadanos que votan (o su mayoría) pasa a confundirse con la primordial personalidad del pueblo y la nación, perdiéndose el sentido de la representación del pueblo, así como de la representación en sí. Ya en la lucha por la representación, entablada en Alemania desde 1815 a 1848, el confusionismo es increíble, siendo imposible distinguir si el parlamento debe representar al pueblo ante el rey (es decir, existen, dentro de una nación, *dos representados*, pueblo y rey), o si el parlamento, junto al rey, representa a la nación (es decir, existen, como en la Constitución francesa de 1791, *dos representantes*). Tanto en las descripciones históricas de la asamblea nacional francesa como en las de la lucha alemana por una «constitución representativa» aparece confuso un concepto tan esencial como el de representación. Lo mismo puede decirse de la obra de Karl Löwenstein, *Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789*, München, 1922, obra que, por lo demás, resulta meritoria y de gran valor. La disertación de Emil Gerber, Bonn, 1926, versa sobre el concepto de la representación en la literatura desde 1815 hasta 1848.

[5] *Monographien*, 1860, I, p. 5.

Es necesario entender el liberalismo como un sistema consecuente, polifacético y metafísico. Habitualmente sólo se discute la consecuencia económica de que la armonía social de los intereses y el mayor incremento posible de la riqueza son generados automáticamente a partir de la libre competencia económica de los individuos particulares, la libertad de contratación, la libertad de comercio y la libertad profesional. Pero todo ello sólo representa una aplicación del general principio liberal. Equivale a decir que la verdad se genera a partir de la libre competencia de opiniones y que la armonía es el resultado automático de dicha competencia. Aquí se encuentra también el núcleo del espíritu de estas ideas, su específica relación con la verdad, que se convierte en una mera función de la eterna competencia de las opiniones. Y, en cuanto a la verdad, significa renunciar a un resultado definitivo. Al pensamiento alemán esta eterna discusión le resultaba muy accesible gracias a la imagen romántica de la eterna conversación; y, a este respecto, comentemos de paso que en este contexto ya se evidencia toda la escasa claridad ideológica de las opiniones habituales acerca de la política alemana del romanticismo, calificada de conservadora y antiliberal. La libertad de prensa, la libertad de reunión y la libertad de discusión no son únicamente algo útil y conveniente, sino cuestiones vitales para el liberalismo. Guizot, en su exposición de las tres características del parlamentarismo, enumeró como tercera característica, además de la discusión y la publicidad, la libertad de prensa. Es fácil apreciar que la libertad de prensa es sólo un medio para la discusión y para lo público, es decir, que no supone un factor independiente en sí, sino que representa el medio característico para las otras dos características, lo que justifica que Guizot ponga especial énfasis en ella.

Sólo reconociendo la posición primordial que ocupa la discusión dentro del sistema liberal reciben su verdadero significado las dos exigencias políticas típicas del racionalismo liberal, pudiendo entonces ser elevadas desde la confusa atmósfera de los tópicos y conveniencias político-tácticas hasta la clarividencia científica: el postulado de

la publicidad de la vida política y la exigencia de la separación de poderes, de la cual deberá de resultar automáticamente lo correcto como equilibrio. Dado el trascendental significado que en las ideas liberales recibe la publicidad, sobre todo en cuanto al poder de la opinión pública, parecería existir a este respecto una identidad entre liberalismo y democracia, pero, al parecer, éste no es el caso en la teoría de la separación de poderes. Por el contrario, esta separación fue utilizada por Hasbach para elaborar la contradicción más dura entre liberalismo y democracia [6]. La separación en tres de los poderes, la distinción entre el contenido del poder legislativo y el del ejecutivo y el rechazo de la idea de que la plenitud del poder estatal pueda concentrarse en un solo punto, todo ello supone de hecho una contradicción con el concepto de identidad democrática. Así, resulta que los dos postulados no son en principio iguales. De entre la enorme cantidad de ideas diferentes que van asociadas a ambas exigencias, sólo destacaremos aquí aquello que resulta necesario para reconocer el centro intelectual del parlamentarismo moderno.

2. LA PUBLICIDAD

La fe en la opinión pública tiene sus raíces en un concepto que no aparece bien precisado en la extensa literatura existente sobre la opinión pública, ni tampoco en la famosa obra de Tönnies [7]: es menos importante la opinión pública que lo público de la opinión. Esto se evidencia cuando se reconoce la contradicción histórica de la que procede dicha exigencia, es decir, la teoría imperante sobre los secretos de estado que aparece en numerosos escritos de los siglos XVI y XVII, los *arcana rei publicae*. Esta

[6] *Die moderne Demokratie*, Jena, 1913, reimpresión en 1921; *Die parlamentarische Kabinettsregierung*, Stuttgart, 1919, y el ensayo «Gewaltentrennung, Gewaltenteilung und gemischte Staatsform», *Vierteljahrsschrift für soziale und Wirtschaftsgeschichte*, XIII, 1916, p. 562.

[7] *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin, 1922, p. 100.

teoría, tan aplicada, comienza con la literatura sobre la razón de Estado, la *ratio Status*, de la cual es realmente la idea central. En lo relativo a la historia teórica tiene su principio en Maquiavelo, encontrando su culminación en Paolo Sarpi. Citaremos, como ejemplo del tratamiento sistemático y metódico [8] que aplicaron a esta teoría los intelectuales alemanes, el libro de Armold Clapmarius. Es, en suma, una doctrina que trata Estado y política sólo como una técnica para mantener y ampliar el poder. Contra el «maquiavelismo» se generó una gran literatura antimaquiavélica que, iniciada bajo la influencia de la «Noche de San Bartolomé» (1572) expresa su indignación ante la inmoralidad de tales máximas. Entonces, al ideal del poder como una técnica política, se contraponen los conceptos de derecho y justicia. Argumentándose, de este modo, y en especial por los autores monarcómanos, contra el absolutismo de los príncipes. En la historia de las ideas, la controversia es, al principio, sólo un exponente de la antigua lucha entre poder y derecho: se combate la técnica maquiavélica del poder con una ética *(ethos)* jurídica. No obstante, esta caracterización no es completa, ya que, poco a poco, irán desarrollándose contraexigencias específicas: precisamente los postulados de la publicidad y el equilibrio de los poderes; este último intenta acabar con la concentración de poder del absolutismo mediante la separación de los poderes; el postulado de la publicidad tiene su enemigo específico en la idea de que los *arcana* —secretos político-técnicos, de hecho tan necesarios al absolutismo— son connaturales a toda política, así como el secreto de los negocios y finanzas es propio de la vida económica basada en la propiedad privada y la competencia.

La política de gabinete, ejecutada por unas cuantas personas a puerta cerrada, aparece ahora como algo *eo ipso*

[8] Más detalles en mi libro sobre la dictadura, München-Leipzig, 1921, pp. 14 ss.; asimismo, Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, München/Berlin, 1924; también mi reseña a esta obra *Archiv für Sozialwissenschaften*, núm. 56, cuaderno 1.

malvado y, por tanto, la publicidad de la vida política, ya por el mero hecho de ser público, como algo bueno y correcto. La publicidad recibe un valor absoluto, aunque, en principio, se trata tan sólo de un medio práctico contra la política secreta, burocrática, profesional y técnica del absolutismo. La eliminación de la política y la diplomacia secretas se convierte en el remedio contra cualquier mal político y contra toda corrupción; la publicidad se transforma en el absolutamente eficaz instrumento de control. No obstante, este carácter absoluto no le fue conferido hasta la Ilustración del siglo XVIII. La luz de la publicidad es la luz de la Ilustración, la liberación de las supersticiones, del fanatismo y de intrigas ambiciosas. En cualquier sistema imbuido del despotismo ilustrado, la opinión pública desempeña el papel del correctivo absoluto. El poder del déspota puede ser tanto mayor cuanto más se extienda la Ilustración, pero la opinión pública ilustrada impide cualquier abuso. Los ilustrados así lo sobreentienden. Le Mercier de la Rivière lo expuso de manera sistemática; Condorcet intentó sacar conclusiones prácticas, con tal fe entusiasta en la libertad de expresión y prensa que uno se queda conmovido al recordar la experiencia de las últimas generaciones: allí donde reina la libertad de prensa, el abuso de poder resulta imposible; un único periódico libre es capaz de acabar con el tirano más poderoso; la tipografía es la base de la libertad, *l'art créateur de la liberté*[9]. También a este respecto, fue Kant un exponente de las creencias políticas de su tiempo, de la fe en el progreso del periodismo y de la capacidad del público de ilustrarse de modo inevitable simplemente con dis-

[9] Así, en el *Discours sur les conventions nationaux* (1 de abril de 1791), y en el discurso sobre Monarquía y República (también de 1791, *Oeuvres XI*). La fe en la tipografía es uno de los signos más característicos de la Ilustración revolucionaria. Un ensayo del año I de la República (aparecido en el *Citateur Républicain*, Paris, 1834, p. 97) enumera sus consecuencias: se desvanecerá cualquier carencia de libertad, cualquier vicio, cualquier obstáculo a la felicidad en general, acabarán las guerras y, en su lugar, vendrá la riqueza, la abundancia y la virtud —*tels seront les bienfaits de l'imprimerie*—.

poner de la libertad para ilustrarse[10]. En Inglaterra es J. Bentham, el fanático del buen sentido liberal, quien (aunque hasta la fecha la argumentación en Inglaterra había sido sobre todo de tipo práctico y pragmático) proclama la relevancia de la libertad de prensa en un sistema liberal: la libertad de la discusión pública, en especial la libertad de prensa, es la más eficaz protección contra la arbitrariedad política, el *controling power*, el real *check to arbritary power*, etc.[11]. En un desarrollo posterior, aparecerá también aquí la contradicción existente en relación con la democracia. J. St. Mill observó con desesperada preocupación la posibilidad de que existiera una contradicción entre democracia y libertad: la eliminación de la minoría. El mero pensamiento de que se pudiera arrebatar a una única persona la posibilidad de expresar su opinión sume al pensador positivista en una inexplicable intranquilidad, porque, se dice, cabe la posibilidad de que esa única persona se hubiera acercado más que nadie a la verdad.

La opinión pública, protegida por la libertad de expresión, por la libertad de prensa, por la libertad de reunión y por la inmunidad parlamentaria, representa para el sistema liberal la libertad de opiniones, en todo el alcance que pueda tener la palabra libertad en ese sistema. Allí donde la publicidad puede convertirse en obligación, como en el caso del cumplimiento del derecho del individuo a votar, en el momento del paso de lo privado a lo público, aparece la exigencia contraria: la del secreto electoral. La libertad de opinión es una libertad individual, necesaria para la competencia entre opiniones, en la que ganará la mejor opinión.

---

[10] Véase Erich Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1921, pp. 60-61.

[11] En el escrito *On liberty of the Press and Public Discussion*, 1821.

3. LA SEPARACIÓN DE PODERES (EL EQUILIBRIO) [*1]

En el parlamentarismo moderno, la fe en la opinión pública se une a un segundo concepto, más bien de tipo organizativo: la separación o equilibrio entre las distintas actividades e instancias estatales. También aquí ejerce su influencia el concepto de una cierta competencia, de la que surgirá lo correcto como resultado. El hecho de que con la separación de poderes el parlamento recibe la función del poder legislativo, quedando limitado a ello, relativiza el racionalismo que está en la base de la idea de equilibrio, diferenciando este sistema, como expondremos más adelante, del racionalismo absoluto de la Ilustración. Ya no es preciso extenderse demasiado sobre el significado general del concepto de equilibrio. De entre las ideas que se repiten de forma típica en la historia de las concepciones políticas y del derecho político, y cuya investigación sistemática apenas ha comenzado (me limitaré a citar como ejemplos: el Estado como maquinaria, el Estado como organismo, el rey como clave del arco de una bóveda, como bandera, o como «alma» del barco), es el del equilibrio el concepto más importante de los tiempos modernos. Desde el siglo XVI destacan todo tipo de equilibrios en la totalidad de los campos de la vida intelectual humana (W. Wilson fue el primero en señalarlo en sus discursos sobre la libertad): el equilibrio comercial en la economía nacional, el equilibrio europeo en la política exterior, el equilibrio cósmico de atracción y repulsión, el equilibrio de las pasiones en Malebranche y Shaftesbury, incluso el equilibrio alimenticio de J.J. Moser. En lo que respecta a la teoría del Estado, basta citar algunos nombres para extraer el significado central de este concepto universal: Harrington, Locke, Bolingbroke, Montesquieu, Mably, de Lolme, el *Federalist* y la Asamblea Nacional

[*1] La palabra «Balancierung» significa, textualmente, «equilibramiento», es decir, el proceso por el que se intenta alcanzar el equilibrio.

francesa de 1789, y, para mencionar algunos ejemplos modernos, Maurice Hauriou utiliza, en su obra *Principes de droit public,* el concepto del equilibrio para cualquier problema de la vida estatal y administrativa, y el gran éxito de la definición de R. Redslob del gobierno parlamentario (1918) muestra cuán fuerte efecto puede tener aún hoy.

Aplicado a la institución del parlamento, este concepto general afecta a un contenido especial. Es preciso recalcarlo, ya que también Rousseau está imbuido del mismo, si bien sin esa especial aplicación al parlamento [12]. Aquí, en el parlamento, se lleva a cabo un equilibrio que presupone el racionalismo moderado de tales conceptos de equilibrio. Bajo la sugestiva influencia de una tradición de tratados, que simplificó la teoría de la separación de poderes de Montesquieu, uno se ha acostumbrado a ver únicamente que el parlamento se contrapone, como una parte de las funciones estatales, a las demás partes (ejecutivo y justicia). No obstante, el parlamento no debe de ser sólo un miembro del equilibrio, sino, precisamente por ser el poder legislativo, tiene que estar equilibrado en sí mismo. Todo esto se basa en un modo de pensar que crea la multiplicidad por doquier, a fin de instaurar, en un sistema de negociaciones, en lugar de una unidad absoluta, el equilibrio resultante de una dinámica inmanente. En principio, esto se consigue equilibrando y mediatizando el poder legislativo mismo, a través de un sistema de dos cámaras o mediante instituciones federales; pero también dentro de una cámara se pone en funcionamiento, a consecuencia de un racionalismo especial, un equilibrio de puntos de vista y opiniones. La existencia de una oposición pertenece a la esencia misma del parlamento y de cada cámara. Y hay realmente una metafísica del sistema de dos partidos. Habitualmente, para justificar la teoría de la separación de poderes se utiliza, citando a Locke,

---

[12] Habla del equilibrio de los intereses en la *volonté générale,* véase *Contrat Social* II, cap. 9, apartado 4, II 11 nota; IV 4, apartado 25; IV 5; especialmente I 8 apartado 2; II 6 apartado 10; III 8, apartado 10.

una frase bastante banal: sería peligroso que la institución que promulga las leyes las ejecutara ella misma; supondría una tentación demasiado grande para la avidez de poder de los seres humanos; por ello, ni el príncipe, como cabeza del poder ejecutivo, ni el parlamento, como órgano que promulga las leyes, deben reunir en sí todo el poder estatal. Sin embargo, las primeras teorías sobre la separación y el equilibrio de poderes se formularon a partir de las experiencias de la concentración del poder en el *Lange Parlament,* en 1640, pero, en cuanto comienza a desarrollarse una racionalización general de las teorías del Estado, se elabora, al menos en el Continente, una teoría constitucional con un concepto constitucional de las leyes. Desde esta óptica, la institución del parlamento debe ser entendida como un órgano estatal esencialmente legislativo. Sólo este concepto da sentido a la idea (hoy poco aceptada, pero de predominancia absoluta en los pensamientos de Europa occidental desde mediados del siglo XVIII) de que la constitución es equivalente a la separación de poderes. En el artículo 16 de la *Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos* de 1789 halló esta idea su proclamación más famosa: «Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a pas de constitution». La idea de que separación de poderes es algo idéntico a constitución e integra su concepto aparece también como indiscutible en la filosofía alemana del Estado desde Kant hasta Hegel. Según esta concepción, dictadura no es lo contrario de democracia, sino que aquélla consistiría principalmente en la supresión de la separación de poderes, es decir, en la supresión de la constitución, es decir, en la supresión de la distinción entre poder legislativo y ejecutivo [13].

[13] Véase p. 149 de mi libro *Die Diktatur.*

4. EL CONCEPTO DE LO LEGISLATIVO EN EL PARLAMENTARISMO

El concepto parlamentario ya aparece en los monarcómanos. En el *Droit des Magistrats,* de Beza, se puede leer: «on doit juger non par exemples mais par loix». Las *vindiciae* de Junius Brutus se dirigen contra la *pestífera doctrina* de Maquiavelo, no sólo con un afán exacerbado de justicia, sino también con un cierto tipo de racionalismo; alegando la *geometrarum more,* contrapone a la persona concreta del *rex* el suprapersonal *regnum* y la *ratio* universal, que, según la tradición aristotélica y escolástica, integra la esencia de la ley. El rey tiene que obedecer las leyes, igual que el cuerpo obedece al alma. La normativa universal de la ley resulta del hecho de que la ley (al contrario de la voluntad o el mandato de una persona concreta) sólo es *ratio* sin ninguna *cupiditas* y no padece *turbatio,* mientras que la persona concreta *variis affectibus perturbatur*[14]. Con muchas modificaciones (pero siempre con la característica de lo «universal»), este concepto de la ley pasará a ser la base de las concepciones constitucionales. En Grotius aparece, mantenido bajo la forma escolástica de lo universal, como contraposición de lo *singularia*[15]. Toda la teoría del Estado de Derecho está basada en la contraposición de una ley general, anteriormente establecida, obligatoria para todos sin excepción y válida básicamente para todos los tiempos, y una orden personal impartida en cada caso concreto y considerando especiales circunstancias determinadas. Otto Mayer ha hablado en su famoso ensayo del carácter «invulnerable» de la Ley. Este concepto de la Ley está basado en la distinción racionalista entre lo general (ahora ya no universal) y lo singular. Los partidarios de la teoría del Estado de Derecho ven, sin más, en lo general un valor en sí más eleva-

---

[14] Edición de Edimburgo, 1579, pp. 115-116.

[15] *De jure belli ac pacis,* 1. I c. III 6 (se utilizó la edición de Amsterdam de 1631). También Grotius utiliza la comparación con las matemáticas para justificar su valoración negativa del hecho particular.

do. Esto se evidencia especialmente en la obra de Locke en la contraposición entre *law* y *comission* que se encuentra en la base de sus argumentaciones. Este autor, clásico para la filosofía del Estado de Derecho[16], es sólo un ejemplo de la controversia, que ha durado un siglo, acerca de la cuestión de quién es soberano, si la Ley impersonal o el Rey en persona[17]. También el gobierno de los Estados Unidos (de América) ha sido citado con especial insistencia como el gobierno de las leyes en oposición al gobierno de las personas[18]. La habitual definición de la soberanía hoy predominante, que tiene su origen en Bodin, se generó a partir del reconocimiento de que, considerando una circunstancia concreta, siempre será necesario hacer excepciones a la ley general y vigente, y que es el soberano quien decide sobre la excepción[19]. Así pues, tanto las teorías constitucionalistas como las absolutistas tienen su piedra angular en el concepto de ley, aunque, por supuesto, no en lo que en Alemania se ha venido llamando, desde Laband, ley en el sentido formal, es decir, todo lo que se elabora con la colaboración de la Representación popular, sino en el sentido de una fórmula determinada según características lógicas. La distinción fundamental sigue siendo si la ley es una fórmula general y racional o una medida, un decreto concreto y aislado, una orden.

Si una disposición dictada con la colaboración de la Representación popular recibe el nombre de ley, ello es así porque la representación popular, és decir, el parlamento

---

[16] Las observaciones de Erich Kaufmann, *Untersuchungsausschuss und Staatsgerichtshof*, Berlin, 1920, p. 25 ss., son un magnífico ejemplo de la relevancia práctica y directa de Locke. Debemos subrayarlas por su importancia para el concepto material de la ley.

[17] John Neville Figgis, *The divine right of Kings*, 2.ª, Cambridge, 1914.

[18] Estas palabras de John Marshall aparecen como epígrafe del capítulo 16 del libro de James Beck sobre la constitución americana. Edición alemana de Alfred Friedmann, Berlin, 1926.

[19] *Politische Theologie*, pp. 4 ss.

llega a la toma de sus decisiones por vía de parlamentar, valorando argumentos y contraargumentos, por lo que, en consecuencia, posee un carácter distinto que una orden basada únicamente en la autoridad. Hobbes, en su definición de la Ley, lo enuncia con una tajante antítesis: «every man seeth, that some lawes are addressed to all the Subjects in general, some to particular Provinces; some to particular Vocations; and some to particular Men». A este pensador absolutista le parece lógico «that Law is not Counsell, but Command»[20]. Importa esencialmente la autoridad y no, como en el concepto racionalista del Estado de Derecho de la Ley, la verdad y la justicia. ***Autoritas, non veritas facit Legem.*** Bolingbroke, quien, como partidario de la teoría del equilibrio, piensa en términos de estado de derecho, expresa la contradicción entre *Government by constitution y Government by will,* distinguiendo de nuevo entre constitución y gobierno *(constitution and government)* en el sentido de que la constitución debe contener una regla válida para siempre, *at all times,* mientras que el gobierno es lo que realmente ocurre *at any time;* lo uno no es susceptible de ser cambiado; lo otro cambia con el tiempo y las circunstancias, etc.[21]. Toda la teoría de la *volonté générale* (esta voluntad es considerada valiosa por su carácter general, al contrario que la *volonté particulière*), imperante en las legislaciones durante los siglos XVII y XVIII, debe de ser entendida como expresión de este concepto de la Ley, como base del Estado de Derecho. También a este respecto, Condorcet es el típico representante del radicalismo ilustrado, para el que todo lo concreto es sólo un caso de aplicación de una Ley general. Toda la actividad, toda la vida del Estado, se limita, según él, a la Ley y a la aplicación de la Ley; asimismo, el poder ejecutivo sólo tiene la función de «faire un syllogisme dont la loi est la majeure; un fait plus ou moins générale la mineure; et la conclusion l'application de la loi». No sólo es la justicia, como se dice en la famo-

---

20 *Leviathan*, cap. XXVI, p. 137, de la edición inglesa de 1651.

21 *Dissertation on parties,* letter X.

sa frase de Montesquieu, «la bouche qui prononce les paroles de la loi», sino también la administración [22]. En el proyecto de la constitución girondina de 1793, se pretendió introducirlo en el precepto: «Les caractères qui distinguent les loix sont leur généralité et leur durée infinie» [23]. También se intenta situar el poder ejecutivo hasta un punto en que ya no ordene, sino que razone. «Les agents exécutifs n'ordonnent pas, ils raisonnent». Como último ejemplo de esta contradicción central y sistemática, citaremos la observación de Hegel sobre la naturaleza legislativa de la ley de presupuestos: la denominada ley de finanzas es, a pesar de la colaboración de los estamentos, esencialmente un asunto del gobierno; se la denomina impropiamente como ley porque comprende la amplia, e incluso completa, extensión de las medidas externas del gobierno: «Dictar una ley por un año, y así todos los años, parecerá inadecuado incluso al sentido común humano, que distingue entre la sustancial universalidad de una ley auténtica y las meras generalidades que, por su propia naturaleza, sólo comprenden una serie de superficialidades de índole general» [24].

5. EL PARLAMENTO LIMITADO A LEGISLAR

La ley, *veritas* en oposición a mera *autoritas,* y la norma general y justa, en oposición a la orden concreta y meramente afectiva, que, según expresó excelentemente Zi-

[22] Sobre este tema, véanse las sumamente interesantes observaciones de Joseph Barthélémy, *Le rôle du pouvoir exécutif dans les républiques modernes,* Paris, 1906, p. 489. La observación de Condorcet arriba citada aparece en su «Rapport sur le projet girondin», *Archives Parlementaires,* LVII, p. 583.

[23] Titre VII, Section II, art. 4 (Duguit-Monnier, p. 52). A diferencia de las leyes, las características de los decretos son: «application locale ou particulière et la nécessité de leur renouvellement à une époque déterminée». Los artículos 54 y 55 de la Constitución del 21 de junio de 1793 determinan el concepto de ley según la materia reglamentada.

[24] *Enzyklopädie,* § 544.

telmann, contiene siempre como imperativo un factor [25] individual intransferible, son consideradas como algo intelectual, al contrario del poder ejecutivo, que es esencialmente acción. La legislación es *deliberare,* el poder ejecutivo, *agere.* También esta contraposición tiene una historia, que comenzaría en Aristóteles, y que privilegia, en el racionalismo francés de la Ilustración, el Poder legislativo sobre el ejecutivo, encontrando una fórmula característica en la normativa de la Constitución del 5.º Fructidor III (título IX 275): «nul corps armé ne peut délibérer». El *Federalist* (1788) lo explica de una forma poco doctrinal: el Poder ejecutivo debe de hallarse en manos de un único hombre, ya que de ello dependen su energía y su eficacia; es principio reconocido por los mejores políticos y hombres de Estado que la legislación es deliberación, debiendo de ser llevada a cabo, por tanto, por una asamblea de mayor extensión, mientras que al poder ejecutivo pertenece la toma de decisiones y la protección de los secretos de Estado, asuntos éstos «que disminuyen en la misma medida en que aumenta el número de personas». Para demostrarlo, expone algunos ejemplos históricos. Luego, añade: dejemos la inseguridad y la escasa claridad de las observaciones históricas y mantengámonos solamente en lo que nos dicta la razón y el sano juicio; las garantías de la libertad ciudadana pueden cumplirse de forma consecuente en el caso del poder legislativo, pero no en el del ejecutivo, pues las controversias entre opiniones y partidos pueden, tal vez, impedir que se tomen algunas decisiones útiles y acertadas, pero, por otra parte, las argumentaciones de la minoría obstaculizan los excesos de la mayoría. Las opiniones diferentes son convenientes y necesarias en este caso, pero, en el caso del poder ejecutivo, de lo que se trata, particularmente en tiempos de guerra o durante una sublevación, es de emprender acciones enérgicas, y a ello pertenece la unidad de la decisión [26].

---

[25] *Irrtum und Rechtsgeschäft,* pp. 201 ss.

[26] Hamilton, en el núm. LXXX del 18-3-1788. También Montesquieu, *Esprit des Lois,* XI, 6, comparte la opinión de que el Poder eje-

En esta comprensible observación del *Federalist* se aprecian cuán poco se pensaba, en la teoría del equilibrio, hacer extensible el racionalismo, decisivo para Parlamento y Poder legislativo, al Poder ejecutivo, disolviéndolo en discusiones. Esta suerte de racionalismo sabe mantener un equilibrio entre lo racional y lo irracional (si se quiere denominar así a lo no accesible a una discusión racional). También aquí aparece la negociación y, en cierto sentido, un compromiso, así como el deísmo puede ser concebido como un compromiso metafísico [27]. Por otra parte, el racionalismo absoluto de Condorcet hacía desaparecer la separación de poderes, eliminando tanto la negociación y la mediación subyacente en ella como la independencia de los partidos. Desde su radicalismo, considera el complicado equilibrio de las constituciones americanas como algo sutil y lento, una concesión a las particularidades de aquel país, uno de los sistemas «où l'on veut forcer les lois et par conséquent la vérité, la raison, la justice» [28], y donde se sacrifica, en aras de los prejuicios y locuras

---

cutivo debe hallarse en manos de una única persona, ya que se trata de una acción inmediata, mientras que el Poder legislativo funciona «a menudo mejor» entre varios en lugar de uno solo, expresa con cautela. Acerca del Parlamento, Montesquieu hace la típica observación de que la gran ventaja de los representantes es «qu'ils sont capables de *discuter* les affaires. Le peuple'n'y est point du tout propre; ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie». La diferenciación entre legislación como deliberación y Poder ejecutivo como acción vuelve a aparecer en la obra de Siéyès (véase *Politische Schriften,* edición alemana, 1796, II, p. 384).

[27] Resulta muy relevante para los conceptos de equilibrio el hecho de que el deísmo mantenga a Dios como una instancia fuera del mundo. No es lo mismo que un tercero mantenga el equilibrio o que el equilibrio se establezca por sí mismo a partir de los «contrapesos». Características del primer concepto (e importantes en la teoría del equilibrio de Bolingbroke) son las palabras de Swiff en el año 1701: el *balance of power* «supposes three things: First, the part which is held, together with the hand, that holds it; and then two scales with, whatever is weighted therein» (debo agradecerle al Dr. Eduard Rosenbaum su indicación de esta cita; véase *Weltwirtschftliches Archiv,* 18 B.1, octubre de 1922, p. 423).

[28] *Oeuvres* XIII, p. 18.

de los diversos pueblos, la generalmente humana *législation raisonable*. Tal racionalismo eliminó el equilibrio y condujo a la dictadura de la razón. Si bien ambos tienen en común la identificación entre ley y verdad, el racionalismo relativo de la teoría del equilibrio se limita al poder legislativo y al parlamentarismo y, en consecuencia, dentro del Parlamento, sólo a una verdad relativa. Así, un equilibrio de las opiniones, basado en las controversias entre los partidos, nunca puede extenderse a cuestiones absolutas de la concepción del mundo, sino que sólo debe referirse a asuntos que, dada su naturaleza relativa, son apropiados para tal proceso. Las controversias contradictorias neutralizan el parlamentarismo, y su discusión presupone un fundamento común no discutido. Ni el poder estatal ni cualquier convicción metafísica pueden aparecer como una apodicticidad; todo tiene que ser remitido al intencionadamente complejo proceso del equilibrio. No obstante, es el parlamento el lugar donde se delibera, es decir, donde, en un proceso discursivo, a través de la discusión de argumento y contrargumento, se logra la verdad. Del mismo modo en que el Estado precisa de una multiplicidad de poderes, cualquier cuerpo parlamentario necesita una multiplicidad de partidos.

En el liberalismo alemán de la primera mitad del siglo XIX, estas ideas se asocian ya a criterios históricos. La teoría del equilibrio pudo integrar en su sistema ideas históricas gracias a su flexibilidad conciliadora. Resulta de gran interés el modo extraño en que se desarrolló, en el liberalismo alemán del siglo XIX, la concepción mecánica del equilibrio, convirtiéndose en una teoría de la conciliación orgánica y, por tanto, manteniendo siempre la posibilidad de dar validez a la persona eminente, el Príncipe, que representa la unidad del Estado. Mientras que en el Romanticismo alemán la discusión liberal se convierte en una conversación eterna, en el sistema filosófico de Hegel el autodesarrollo de la conciencia a partir de afirmaciones y negaciones da lugar a síntesis cada vez más nuevas. La representación estamental del pueblo, limitada a una colaboración consultiva en el Parlamento, tiene en Hegel la

determinación de que «la conciencia pública se forma a partir de la universalidad empírica de las opiniones y los pensamientos de muchos»; los estamentos son un órgano mediador entre el Gobierno y el Pueblo; sólo intervienen en la legislación; el «factor del conocimiento general» alcanza «su difusión» gracias a la publicidad de sus negociaciones; mediante «estas ocasiones de conocimiento, la opinión pública llega a concebir ideas correctas, alcanzando la comprensión del Estado y del concepto de Estado y sus materias, y, con ello, la facultad de discernir más razonablemente sobre ello». Así, esta forma de parlamentarismo es «un medio de enseñanza, y, además, uno de los principales»[29]. Sobre el valor de la publicidad y de la opinión pública hace Hegel unas observaciones muy características: «La publicidad de la asamblea estamental es una gran obra de teatro que forma excelentemente a los ciudadanos, aprendiendo el pueblo a través de ella a conocer en mayor medida lo verdadero de sus intereses». La publicidad es «el mayor medio de enseñanza de los intereses estatales en general». Por todo ello, se genera la vitalidad del interés estatal y una opinión pública que es, según Hegel, la «manera orgánica [...] en que se "manifiesta" lo que quiere y opina un pueblo». En la teoría del liberalismo alemán acerca de los partidos se evidencia igualmente la conexión con concepciones de la vida orgánica. Se distingue entre partidos y grupos parlamentarios, siendo estos últimos una imagen distorsionada de los partidos, mientras que los partidos de verdad son la expresión «de la viva y múltiple participación en la cosa pública», «contribuyendo con una vigorosa confrontación a la resolución correcta de los asuntos estatales»[30]. Bluntschli, que asume la teoría de los partidos de F. Rohmer, afirma que un partido determinado no puede existir sin un

[29] *Rechtsphilosophie*, §§ 301, 314, 315; además, la cita en el texto añadido a §§ 315 y 316 de la *Rechtsphilosophie*.

[30] Mohl, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, 2.ª ed., Tübingen, 1872, p. 655.

partido contrario y que sólo el Príncipe y los funcionarios (al menos éstos en su calidad de tales, no como particulares) no pueden militar en ningún partido, porque el Estado y sus órganos se hallan por encima de los partidos. «El Derecho constitucional está al margen de los partidos; el firme y sereno orden estatal es el orden firme y común para todos, el cual limita las acciones y las luchas partidarias. [...] Sólo cuando comience el movimiento de la nueva vida libre, esto es la política, cobrarán importancia los partidos». Los partidos son para él (según Rohmer) analogías de las distintas edades de la vida. También en sus concepciones impera la idea (que ha sido desarrollada por Lorenz von Stein en forma clásica) de que a la vida del Estado pertenece, como a cualquier otra vida, un gran número de contradicciones, constituyendo éstas la dinámica de una vitalidad real [31].

A este respecto, las ideas liberales se unen a una forma de pensar «orgánica», típicamente alemana, superando la concepción mecanicista del equilibrio. No obstante, mediante esta forma orgánica de pensar se pudo mantener la idea del parlamentarismo. La situación se tornó crítica con la exigencia, compartida por Mohl, de un gobierno parlamentario, ya que el punto de vista del proceso dinámico dialéctico de la discusión puede ser transferida al poder legislativo, pero no al ejecutivo, y sólo la ley general —pero no la orden concreta— puede representar la verdad y la justicia que ha sido lograda a través de la mediación equilibradora y la discusión pública. En las conclusiones de algunos puntos concretos se mantiene la antigua concepción del Parlamento, sin conservar ya muy conscientes sus relaciones sistemáticas. Por ejemplo, Bluntschli especificó como una esencial característica del Parlamento moderno que no debe llevar a cabo su tarea

---

[31] Bluntschli, apartado «Politische Parteien», de su *Staatswörterbuch*. Sobre Lorenz von Stein, véase mi *Politische Theologie*, p. 53. Esta explicación acerca de los partidos es típica del liberalismo alemán; se encuentra también en la obra de Franz Meinecke, *Idee der Staatsräson*, p. 525.

a través de comisiones, como en la antigua representación estamental [32]. Eso es cierto; pero la razón reposa en los principios de la publicidad y la discusión, algo que él ya no tiene presente.

6. EL SIGNIFICADO GENERAL DE LA FE EN LA DISCUSIÓN

La publicidad y la discusión son los dos principios en los que se basan, en un sistema consecuente y universal, las ideas constitucionales y el parlamentarismo. Ambos parecieron esenciales e indispensables al sentido de justicia de toda una época. El equilibrio debería traer consigo nada menos que la Verdad y la Justicia. Unicamente a través de la publicidad y la discusión se creía conseguir superar el poder abusivo y la violencia, lo malvado en sí (*the way of beass,* como dice Locke), alcanzando la victoria del Derecho sobre el Poder. Existe una expresión bastante característica de esta concepción: la *discussion substituée à la force.* Este pensamiento no procede de ningún genial, ni siquiera famoso, aunque, quizá, sí típico, partidario de la «monarquía constitucional», que también formula la conclusión final de todas las concepciones constitucionales y parlamentarias: todo el progreso, incluido el progreso social, se realiza «par les institutions représentatives, c'est-à-dire par la liberté régulière, par des discussions publiques, c'est à-dire par la raison» [33].

---

[32] *Allgemeines Staatsrecht,* t. I, Munich 1868, p. 488. El ensayo de Adolf Neumann-Hofer supone una interesante mezcla de la antigua y acertada concepción de los principios del parlamentarismo y los equívocos modernos: «Die Wirksamkeit der Kommissionen in den Parlamenten», *Zeitschrift für Politik,* t. 4 (1911), pp. 51 ss., parte del hecho de que, según la experiencia, en una asamblea general pública ya no se discute; sin embargo, cree salvar la discusión convirtiendo las comisiones en un «club para discutir» (pp. 64-65).

[33] Eugène Forcade, *Etudes historiques,* Paris, 1853, en la reseña de la *Historia de la Revolución de 1848,* de Lamartine. Lamartine mismo es también un ejemplo de esta fe en la discusión que se contrapone al

La realidad de la vida parlamentaria y de los partidos políticos y de la convicción común están hoy muy lejos de tales creencias. Las grandes decisiones políticas y económicas, de las cuales depende el destino de las personas, ya no son (si es que alguna vez lo han sido) el resultado del equilibrio entre las distintas opiniones en un discurso público, ni el resultado de los debates parlamentarios. La participación del Parlamento en el Gobierno —el gobierno parlamentario— ha demostrado ser el medio más importante para contrarrestar la separación de los poderes y, con ello, la auténtica idea del parlamentarismo. Claro está que, tal y como se presentan hoy las cosas, resulta prácticamente imposible trabajar de otra forma que en comisiones, y comisiones cada vez más cerradas, que enajenan por último los fines del pleno del parlamento, es decir, la publicidad del mismo, y convirtiéndolo necesariamente en una mera fachada. Puede que, en la práctica, no exista otro camino. Pero entonces se debería tener la suficiente conciencia de la situación histórica para comprender que, así, el parlamentarismo ha quedado despojado de su propio fundamento espiritual, perdiendo por completo su *ratio* todo el sistema de libertad de expresión,

---

poder y a la violencia. Tanto su escrito del año 1831 sobre un gobierno razonable como el ensayo *Le Passé, le Présent, L'Avenir de la République* de 1848 están imbuidos de esta idea. Incluso opina que el periódico sale por las mañanas como el sol naciente que esparce la luz. Típica en alto grado y de gran relevancia es la descripción en forma de himno que hizo Víctor Hugo en su famoso escrito «Napoleón le petit», aparecido en la *Tribüne*. La época estuvo caracterizada por la fe en la discusión. Por ello Hauriou (*Précis de droit constitutionnel,* Paris, 1923) denomina a la era del parlamentarismo como la época de la discusión («L'âge de la discussion», pp. 198, 201, y en otras), y un inquebrantable liberal como Yves Guyot contrapone, ya en el título de su obra *Politique Parlamentaire-Politique Atavique* (Paris, 1924), el gobierno parlamentario, basado en la discusión (lo que para él equivale, por supuesto, a un *gouvernement de discussion*) al «atavismo» de cualquier política que no discute. Así, el parlamentarismo se convierte en algo idéntico a libertad y cultura, y L. Gumplowicz (*Soziologie und Politik,* Leipzig, 1892, p. 116) escribe, disolviendo el concepto por completo: «El carácter y lo distintivo de la cultura asiática es el despotismo; el de la europea, el régimen parlamentario».

reunión y prensa, debates públicos e inmunidades y privilegios parlamentarios. Las cada vez más pequeñas comisiones de partidos o coaliciones de partidos deciden a puerta cerrada, y lo que deciden los representantes de los intereses del gran capital, en el comité más limitado, es, quizá, aun más importante para la vida cotidiana y el destino de millones de personas que las decisiones políticas. En la lucha contra la política secreta de los Príncipes, nació la idea del parlamentarismo moderno, la exigencia de control y la fe en lo público y la publicidad. El sentido de la libertad y de la justicia de los seres humanos se rebeló contra la práctica de lo *arcanum,* que decidía, en resoluciones secretas, sobre el destino de los pueblos. Pero... ¡qué inofensivos e idílicos eran los objetos de esa política de gabinete de los siglos XVII y XVIII en comparación con los destinos de los que se trata hoy y son, en la actualidad, objeto de todo tipo de secretos! Partiendo de este hecho, la fe en la discusión pública tenía que experimentar una terrible desilusión. Seguro que hoy ya no existen muchas personas dispuestas a prescindir de las antiguas libertades liberales, y en especial de la libertad de expresión y de prensa, pero, sin embargo, ya no quedarán muchas en el continente europeo que crean que se vayan a mantener tales libertades allí donde puedan poner en peligro a los dueños del poder real, y, menos aún, subsiste la creencia de que, a partir de artículos periodísticos, discursos en reuniones y debates parlamentarios, se vaya a engendrar una legislación y una política verdaderas y correctas. Pero esto es, al fin, la fe en el parlamento mismo. Si la publicidad y la discusión se han convertido, con la dinámica misma del funcionamiento parlamentario, en una vacía y fútil formalidad, el Parlamento, tal y como se ha desarrollado en el siglo XIX, ha perdido su anterior fundamento y sentido.

III. LA DICTADURA EN EL PENSAMIENTO MARXISTA

En el continente europeo, el parlamentarismo constitucional tuvo su época clásica en la «monarquía constitucional» de Louis Phillipe, siendo Guizot su representante clásico. Bajo su punto de vista, tanto la antigua monarquía como la aristocracia habían sido superadas; la inminente democracia había surgido como un caótico torrente contra el cual debería ser elevada una barrera de contención. Entre monarquía y democracia se hallaba, como justo medio, la monarquía constitucional parlamentaria. Todas las cuestiones sociales deberían ser solucionadas, en un debate sensato y público, por el parlamento; la expresión *juste-milieu* emanaba del núcleo más profundo de esta concepción, y un concepto como el de «monarquía constitucional» supone, como su misma denominación indica, todo un mundo de *juste-milieu* y acuerdos de principios. Frente a este tipo de constitucionalismo parlamentario (no frente a la democracia), se actualiza de nuevo el concepto de dictadura como un neutralizante del parlamentarismo. Se puede considerar el crítico año de 1848 como el año de la democracia y de la dictadura al mismo tiempo. Ambas se enfrentarán al liberalismo burgués de las teorías parlamentarias.

Discutiendo, equilibrando, concertando, se mantuvo esta concepción entre ambos adversarios, que se enfrentaron con tal energía a ella que la discusión conciliadora sólo aparece como un paréntesis entre sangrientas y decisivas batallas. Ambos adversarios respondieron con una neu-

tralización del equilibrio de carácter inmediato y apodíctico, es decir, con la dictadura. Existe, por decirlo de un modo provisional y aproximativo, una apodicticidad del racionalismo y otra de lo irracional. Ya existía la tradición de una dictadura nacida a partir de un racionalismo inmediato y absolutamente consciente de sí mismo: la dictadura educativa de la Ilustración, el jacobinismo filosófico, el despotismo de la razón, una unidad formal que radica en el espíritu racionalista y clasicista, la «alianza de la filosofía y el sable»[1]. Esto parecía haber tocado a su fin con la derrota de Napoleón y haber sido superado, teórica y moralmente, por el recién despierto sentido histórico. Pero, desde el punto de vista histórico-filosófico, la posibilidad de una dictadura racionalista seguía existiendo y se mantenía como una idea política viva. Su portador era el socialismo marxista radical, cuya última evidencia metafísica se funda en la lógica histórica hegeliana.

El hecho de que el socialismo hubiera pasado de la utopía a la ciencia no significaba que estuviera dispuesto a prescindir de la dictadura. Es un síntoma significativo que desde la Guerra Mundial algunos socialistas radicales y los anarquistas creyeran tener que volver a la utopía, a fin de rescatar para el socialismo el valor necesario para instaurar una dictadura. Ello demuestra hasta qué punto la ciencia ha dejado de ser, para la generación de hoy, la base evidente de las acciones sociales. Sin embargo, no demuestra que en el socialismo científico no se dé la posibilidad de una dictadura. Basta con entender la palabra ciencia en la forma correcta, no limitándola al carácter científico de meras ciencias naturales. Este carácter científico de ciencias naturales no puede ser, evidentemente, fundamento para ninguna dictadura, ni tampoco para ninguna institución política o gobierno político. El racionalismo, el socialismo científico va mucho más allá de lo que

---

[1] «La filosofía sólo desempeña un papel modesto en esta alianza del siglo XIX (como antes en su alianza con la iglesia), aunque muy pronto no podrá prescindir de esta alianza»: H. Pichler, *Zur Philosophie der Geschichte*, Tübingen, 1922, p. 16.

una ciencia natural puede ir. En él se ha superado la creencia racionalista de la Enciclopedia y ha tomado un nuevo, casi fantástico, impulso, que, de haber conservado su anterior energía, podría compararse, en cuanto a su intensidad, al racionalismo de la Ilustración.

1. EL CARÁCTER CIENTÍFICO DEL MARXISMO ES METAFÍSICO

Sólo cuando el socialismo se supo científico, creyó tener la garantía de una comprensión en esencia infalible y pudo concederse el derecho a usar la violencia. Históricamente la conciencia del carácter científico aparece a partir de 1848, es decir, a partir de que el socialismo se convirtió en una dimensión política a la que le cabía esperar llevar a la práctica algún día sus ideas. En este tipo de carácter científico se unen, por tanto, conceptos prácticos y teóricos. A menudo, el socialismo científico significa sólo algo negativo, el rechazo de la utopía; lo único que es dado afirmar es que se está dispuesto a intervenir ahora conscientemente en la realidad política y social y, en lugar de construirla desde fuera según fantasías e ideales imaginarios, hacerlo según sus propias y correctamente comprendidas condiciones inmanentes. Lo más importante es buscar, de entre los muchos aspectos y posibilidades del socialismo, el más profundo argumento de su fundamento intelectual, la más profunda evidencia de la creencia socialista. El marxismo convencido es consciente de haber encontrado la correcta comprensión de la vida social, económica y política y, asimismo, la práctica adecuada resultante de ello, entendiendo desde su inmanencia la vida social en todas sus necesidades reales y, por tanto, dominándola. Dado que tanto en Marx como en Engels e, incluso, en cualquier marxista susceptible de un fanatismo intelectual, está viva la conciencia de la particularidad de la evolución histórica, su carácter científico no puede ser comparado con los diversos intentos por transferir su método y exactitud de ciencias naturales a los problemas de

la filosofía social y a la política. Aunque al marxismo popular le gusta escribir acerca de la exactitud científica connatural a su forma de pensar, la «férrea necesidad» según la cual deben de ocurrir los hechos, en virtud de leyes históricas materialistas, ha sido refutada por muchos filósofos sociales burgueses, quienes han expuesto hasta la saciedad que no es posible determinar hechos históricos al igual que en astronomía se determina el curso de las estrellas y que, al menos (admitiendo la «férrea necesidad») sería extraño crear un partido a fin de producir el siguiente eclipse. Pero el racionalismo de las concepciones marxistas alberga aún otro aspecto importante para el concepto de dictadura, no agotándose en un carácter científico que pretenda conseguir un método mediante una concepción del mundo fuertemente determinista utilizando las leyes naturales a favor de los seres humanos, casi del mismo modo en que está unida una determinada técnica a cualquier ciencia natural exacta. Si reposara en esto el carácter científico del socialismo, el salto al reino de la libertad sería sólo un salto al reino del tecnicismo absoluto. Ocurriría igual que en el antiguo racionalismo de la Ilustración y no se trataría más que de uno de los tantos intentos populares, aparecidos desde el siglo XVIII, por conseguir una política dotada de una exactitud física y matemática, con la única diferencia de que se habría abandonado a nivel teórico el fuerte moralismo que aún imperaba en el siglo XVIII. El resultado debería de ser, como en el caso de cualquier racionalismo, una dictadura de los racionalistas dirigentes.

Pero precisamente lo fascinante, desde el punto de vista filosófico y metafísico, de la sociología y la filosofía histórica del marxismo no se halla en su carácter científico, sino en la forma en que Marx mantiene la idea de la evolución dialéctica de la historia humana, considerándola como un proceso antitético, concreto y único, generado a partir de sí mismo y a través de una fuerza orgánica inmanente. El hecho de que haga extensible la evolución al terreno económico y técnico no cambia la estructura de sus concepciones, siendo solamente una transposición que

puede ser explicada de distintas maneras: psicológicamente, a partir de la intuición de la importancia política de los factores económicos; sistemáticamente, a partir del afán por convertir la actividad humana expresada en la técnica en la dueña y señora de los acontecimientos históricos, imperante sobre la irracionalidad del destino humano. Pero el «salto al reino de la libertad» sólo puede ser entendido de una forma dialéctica. No sería posible realizarlo únicamente mediante la técnica. Si no, habría que exigir del socialismo marxista que llevara adelante, en vez de acciones políticas, la creación de una nueva máquina; no sería muy lógico pensar que si en la sociedad comunista del futuro se descubrieran nuevos inventos técnicos y químicos, éstos, a su vez, cambiarían la base de dicha sociedad comunista, volviendo a hacer necesaria la revolución del mismo modo que no sería concebible que la sociedad del futuro tuviera que, por una parte, potenciar y acelerar intensamente el desarrollo técnico, pero, por otra, ser protegida permanentemente del peligro de la formación de nuevas clases. Todos estos reparos son muy plausibles, pero no dan con la clave de esta concepción. Según las teorías marxistas, la humanidad será consciente de sí misma, y eso a través del reconocimiento certero de la realidad social. Por ello, la conciencia alcanza un carácter absoluto. Es decir, se trata aquí de un racionalismo que comprende en sí la evolución hegeliana y que posee en su carácter concreto una evidencia que no fue capaz de conseguir el racionalismo abstracto de la Ilustración. El carácter científico marxista no pretende ver las cosas venideras, ni aspira a la seguridad mecánica de un éxito mecánicamente calculado y obtenido, sino que lo deja al devenir del tiempo y a la realidad concreta de los hechos históricos que se producen a partir de ellos mismos.

La comprensión del carácter histórico concreto fue un logro que Marx nunca abandonó. No obstante, el racionalismo de Hegel tuvo el valor de construir también la historia misma. Para una persona activa no podía existir entonces otro interés que el de comprender con exactitud la época y el momento actual. Mediante la construcción dia-

léctica de la historia, ello era científicamente posible. Así pues, el carácter científico del socialismo marxista se basa en el principio de la filosofía hegeliana de la historia. No sólo a fin de demostrar que Marx estaba enormemente influido por Hegel, aumentando así el volumen de las observaciones al respecto, sino con intención de exponer el modo de argumentación marxista y determinar su concepto específico de la dictadura, es preciso partir de su conexión con la dialéctica hegeliana de la historia. El resultado será la comprobación de que existe un determinado tipo de evidencia metafísica que conduce a ciertas construcciones sociológicas y a una dictadura racionalista.

2. DICTADURA Y EVOLUCIÓN DIALÉCTICA

Sin embargo, existen dificultades a la hora de asociar evolución dialéctica y dictadura. Dado que la dictadura parece ser una interrupción del proceso continuado de la evolución, con ella se introduciría una intervención mecánica en una evolución orgánica. Y, según parece, evolución y dictadura se excluyen mutuamente. El proceso eterno del espíritu mundial, que evoluciona dialécticamente en contradicciones, debería incluir también su propia contradicción, la dictadura, que despojaría al proceso mismo de su esencia: la decisión. La evolución continúa de forma ininterrumpida; también las interrupciones deben de servirla como negaciones para que siga adelante. El punto clave es que no cabe excepción alguna en la inmanencia de la evolución. En cualquier caso, en la filosofía de Hegel no puede hablarse de una dictadura en el sentido de una decisión moral que interrumpe el desarrollo y la discusión. También los contrarios se entremezclan, incorporándose a la evolución trascendente. La disyuntiva de la decisión moral, la disyunción decidida y decisiva, no tiene cabida en este sistema. También el dictado del dictador se convierte en un factor de la discusión y en evolución que continúa de forma ininterrumpida. Como todo lo demás, el dictado se asimila también en la peristál-

tica de este espíritu mundial. La filosofía de Hegel no contiene ninguna ética que pudiera determinar una separación absoluta entre el bien y el mal. Para ella es bueno lo que en el respectivo estadio del proceso dialéctico resulta ser lo razonable y, por ello, lo real. Lo bueno es (utilizando la acertada expresión de Chr. Janentzky) «lo conforme a la época» *(das Zeitgemäse),* en el sentido de conocimientos y conciencia dialécticamente acertada. Si la historia mundial es también el tribunal mundial, será entonces un proceso sin última instancia y sin una definitiva sentencia disyuntiva. El mal es irreal, concebible sólo en la medida en que es lo «no conforme a la época», es decir, probablemente explicable como una falsa abstracción de la razón, una perturbación pasajera de una particularidad limitada en sí misma. En éste, al menos teóricamente, pequeño margen, es decir, sólo para eliminar lo «no conforme a la época», para eliminar una falsa apariencia, sería posible una dictadura. Se trataría, pues, de algo secundario y fortuito, no una negación esencial de lo esencial, sino la eliminación de un desecho sin importancia. Al contrario que en la filosofía racionalista de Fichte, aquí se rechaza el despotismo. Hegel alega contra Fichte que representaría una abstracción violenta suponer que el mundo ha sido abandonado por Dios y aguarda a que nosotros le fijemos un objetivo, construyéndolo según un abstracto «como debe ser». El deber es impotente. Lo correcto se hará efectivo por sí mismo, y lo que meramente «debe ser», pero carece de existencia actual, no es verdadero, sino una manipulación subjetiva de la vida.

El más importante avance del siglo XIX, que superó el racionalismo del XVIII, radica en esta oposición entre Hegel y Fichte. Una dictadura ya no es posible, porque se ha disuelto el carácter absoluto de la disyunción moral. No obstante, la filosofía de Hegel sigue siendo únicamente la continuación consecuente e intensificada del antiguo racionalismo. Sólo la acción humana consciente convierte a cada individuo en lo que es, llevándole desde lo finito natural del «ser-en-sí» al superior nivel del «para-sí»; el ser humano tiene que ser consciente de lo que es según

su propia disposición, a fin de no quedar detenido en los avatares y caprichos de lo empírico, para que no pase sobre él el imparable impulso de los acontecimientos de la historia mundial. Mientras esta filosofía se mantuvo en un estadio de contemplación, no hubo lugar en ella para la dictadura. Pero esto cambia en cuanto las personas activas se la toman en serio. En la práctica política y sociológica concreta, las personas que poseen una mayor conciencia y que se sienten portadoras de este gran impulso pasarán por encima de la resistencia de los obtusos, llevando adelante lo «objetivamente necesario». Su voluntad impondrá también la libertad al no-libre. En la realidad concreta, ello se plasma en una dictadura educativa. Puesto que la historia universal tiene que continuar para siempre, la eliminación violenta de los contrahechos es continuamente necesaria, es decir, la dictadura tendrá que ser permanente. También aquí se evidencia que la dualidad universal, que se encuentra, según la filosofía de Hegel, en todos los acontecimientos, es un sistema cerrado en sí mismo: su concepto de evolución puede hacer desaparecer la dictadura, pero del mismo modo establecer su permanencia. En lo tocante a la actividad del hombre, queda siempre la argumentación de que el nivel superior puede y debe ejercer conscientemente su dominio sobre el inferior, lo que se asemeja en el resultado político-práctico a la dictadura educativa del racionalismo. El hegelianismo, al igual que cualquier sistema racionalista, no admite al individuo como algo casual e insustancial, elevándolo sistemáticamente a la totalidad de lo absoluto.

En principio, el espíritu mundial en su respectiva fase de evolución es sólo asequible para unas cuantas mentes. La conciencia total no aparece de golpe en todas las personas, ni tampoco en todos los miembros del pueblo dominado o del grupo social dominante. Siempre habrá una avanzadilla del espíritu mundial, una cumbre de la evolución y de la conciencia, una vanguardia, que ostenta el derecho a la acción, porque posee el correcto conocimiento y la conciencia —no como elegidos por un dios personal, pero sí como el factor de la evolución de cuya inmanen-

cia no desea salir en ningún caso, o, según la representación vulgar, como la partera de las cosas venideras—. Las personalidades históricas en el ámbito mundial —Teseo, César, Napoleón— son un instrumento del espíritu mundial. Su potestad se basa en que aparecen en un momento histórico determinado. El alma mundial, que Hegel vio cabalgar en aquel año de 1806 en Jena, no era un hegeliano, sino un soldado; era el representante de la alianza entre la filosofía y el sable, sólo que mirado desde la óptica del sable. Pero sí eran hegelianos los que exigían, desde la conciencia del haber comprendido correctamente su época, una dictadura política, en la cual, se sobrentiende, serían ellos los dictadores. Igual que Fitche, estaban «dispuestos a dar a todo el mundo la prueba de que su juicio era infalible». Ello les confiere el derecho a la dictadura.

3. DICTADURA Y DIALÉCTICA EN EL SOCIALISMO MARXISTA

La afirmación de que la filosofía de Hegel tiene una vertiente cuya consecuencia práctica podría llevar a una dictadura racionalista sirve igualmente para el marxismo; y es éste el tipo de evidencia en la que se basa la seguridad metafísica de su dictadura, permaneciendo totalmente dentro de la construcción hegeliana de la historia. Como el interés científico de Marx se dirigiría más tarde exclusivamente hacia la economía política (también la razón de esto es, como expondremos más adelante, una consecuencia del modo de pensar hegeliano) y como el decisivo concepto de clase no está incluido en el sistema histórico, filósófico y sociológico, una mirada superficial podría desviar lo esencial del marxismo hacia la comprensión materialista de la historia. Pero ya en el *Manifiesto Comunista,* cuyas líneas han continuado siendo fundamentales, se evidencia la verdadera construcción de la historia. Era sabido desde mucho tiempo atrás que la historia mundial es la historia de la lucha de clases; no radica en

ello lo innovador del *Manifiesto Comunista.* También ya en 1848 el burgués era considerado una figura odiosa, no existiendo apenas ningún literato famoso que no hubiera hablado de él en términos peyorativos. Lo nuevo y fascinante del *Manifiesto Comunista* es algo distinto: la concentración sistemática de la lucha de clases en una última y definitiva lucha de la historia de la humanidad, en la cumbre dialéctica de la tensión: burguesía y proletariado. Las contradicciones de las muchas clases se simplifican en una última contradicción. En lugar de las numerosas clases antiguas, incluso en lugar de las tres clases de Ricardo (capitalistas, terratenientes y asalariados) que Marx reconocía aún en las observaciones económicas y políticas de *El Capital,* aparece una única contradicción. Esta significación implica un enorme aumento de la intensidad, lo que suponía una necesidad sistemática y metodológica. Como el curso de la evolución es dialéctico y, por tanto, lógico, aunque la base siga siendo económica, el resultado del último momento de transición crítico y absolutamente decisivo de la historia mundial será una sencilla antítesis. Así se genera la mayor tensión posible en el factor de la historia mundial. En la simplificación lógica radica el último incremento no sólo de la lucha real, sino también de las contradicciones ideológicas. Todo tiene que ser forzado hasta el límite para que pueda dar una vuelta completa por necesidad dialéctica. La riqueza más inmensa tiene que enfrentarse a la miseria más inmensa; la clase que posee todo a la que no posee nada; el burgués, que sólo posee, sólo tiene y ya no es nada humano, al proletario, que nada tiene y que es sólo un ser humano. Sin la dialéctica de la filosofía hegeliana se podría llegar a imaginar, según las experiencias habidas hasta ahora en la historia, que la situación de empobrecimiento seguiría existiendo durante siglos y que la humanidad se hundiría, al fin, en una apatía general, o bien que una nueva migración de los pueblos cambiaría la faz de la tierra. Así pues, la sociedad comunista del futuro, el nivel superior de la humanidad sin clases, sólo se evidencia si el socialismo mantiene la estructura de la dialéctica hegeliana. Pero enton-

ces, la deshumanización del orden capitalista de la sociedad tendrá que generar necesariamente su propia negación a partir de él mismo.

También Lasalle, impresionado por esta dialéctica, intentó forzar la tensión hasta el límite de forma antitética, aunque en él obraba un impulso más retórico que lógico cuando dijo (contra Schulze-Delitzsch): «Ricardo es el mayor teórico de la economía burguesa; él la lleva a la cima, es decir, el abismo, donde no le quedará más remedio, en virtud de su propia evolución teórica, que despeñarse en la economía social». En consecuencia, la burguesía tiene que alcanzar su intensidad más extrema antes de que surja la certeza de que ha sonado su última hora. Lasalle y Marx se muestran de acuerdo con respecto a este esencial concepto. Sólo la simplificación de las contradicciones hasta la última y absoluta contradicción de clases lleva el proceso dialéctico al momento absolutamente crítico. Pero aun más: ¿de dónde procede la certeza de que ha llegado realmente ese momento y, por tanto, la última hora de la burguesía? Si se estudia el tipo de evidencia con la que argumenta el marxismo a este respecto, se reconoce una autogarantía típica del racionalismo hegeliano. La construcción parte del punto de que la evolución representa una concienciación permanentemente en aumento, evidenciándose en la propia certeza de esta concienciación la prueba de que es acertada. La construcción dialéctica de la conciencia en aumento obliga al pensador constructivo a pensarse con su propia forma de pensar en la cima de la evolución. Ello significa para él la superación de lo ya comprendido totalmente y, al mismo tiempo, del estadio que se encuentra, como pasado histórico, detrás de él. No pensaría de forma acertada y se contradiría a sí mismo si no se hiciera en él hondamente consciente la evolución. El hecho de que la conciencia humana comprenda una época, aporta a la dialéctica histórica la prueba de que la época comprendida está históricamente acabada. Así pues, la mirada de este pensador se dirigirá hacia lo histórico, es decir, hacia lo pasado, y hacia lo presente que está pasando; no hay nada más equivocado que la popu-

lar opinión de que el hegeliano cree saber predecir el futuro como un profeta. Conoce a nivel concreto las cosas venideras, pero sólo de forma negativa, como contradicción dialéctica de lo ya históricamente terminado hoy en día. No obstante, contempla el pasado evolucionado hasta el presente en su evolución continuada y, si lo comprende y construye de forma acertada, se puede tener la certeza de que pertenece, como algo absolutamente comprendido, a un nivel superado por la conciencia, habiendo llegado su última hora.

A pesar de algunas expresiones hechas, como la «férrea necesidad», Marx no calcula las cosas venideras como un astrónomo calcularía futuras constelaciones de estrellas; pero tampoco es, como pretendía convertirlo un periodista psicologista, un profeta judío que augura catástrofes venideras. No es difícil percatarse de que está vivo en él un fuerte patetismo moral que influye en su argumentación y en su forma de exponer las cosas, pero no es su principal característica, como tampoco lo es su desprecio cargado de odio. Ambas cosas existen en muchos no socialistas. El mérito de Marx consistió en convertir al burgués, sacándolo del terreno de los resentimientos aristocráticos y literarios, en un personaje de la historia mundial, que tenía que ser, en el sentido hegeliano (no en el moral) lo absolutamente inhumano, para evocar, como su contradicción, la necesidad inmediata de lo bueno y absolutamente humano. De forma similar se expresa Hegel [2]: «Se puede afirmar del pueblo judío que, precisamente porque se encuentra ante las puertas de la salvación, es el más vil». Del proletariado se puede afirmar, por tanto, aunque sólo de forma marxista, que será la absoluta negación de la burguesía. Supondría un socialismo poco científico imaginar cómo será el Estado proletario del futuro. Es una necesidad sistemática el hecho de que todo lo referido al proletariado sólo puede ser determinado de forma negativa. Únicamente cuando ello se haya olvidado por com-

[2] *Phänomenologie*, II, 257.

pleto, se podrá intentar determinar al proletariado de forma positiva. De la sociedad del futuro sólo se puede afirmar con certeza que en ella no existirán las contradicciones de clases, y del proletariado, que es aquella clase social que no participa de la plusvalía, que no posee y que no conoce ni familia ni patria, etc. El proletariado se convierte en la nada social [3]. De él sólo puede ser cierto que, al contrario del burgués, no es nada más que humano, de lo que se deduce la necesidad dialéctica de que durante el período de transición no puede ser nada más que un miembro de su clase; es decir, tiene que estar imbuido de lo que es la contradicción de la humanidad: la clase. La contradicción de clase debe de convertirse en la contradicción absoluta para que se superen todas las contradicciones de modo absoluto, desapareciendo en lo meramente humano.

4. LA AUTOCONFIRMACIÓN DEL MARXISMO

Así pues, la certeza científica del marxismo sólo se ofrece al proletariado de forma negativa, en cuanto que representa económicamente la contradicción dialéctica de la burguesía. Por otra parte, hay que comprender a la burguesía en su historicidad completa. Como su carácter radica en lo económico, Marx tuvo que perseguirla al terreno económico para allí comprender en su totalidad el carácter de la misma. De conseguirlo, de lograr comprenderla a fondo, se aportaría la prueba de que la burguesía ya ha pasado a la historia y representa un estadio de la evolución ya superado por el intelecto. Para el carácter científico del socialismo marxista es realmente una cuestión de vida o muerte conseguir analizar y comprender la

---

[3] Es en extremo importante. Si en una sociedad la nada social es posible, queda demostrado con ello que no existe ningún orden social. No puede existir ningún orden que contenga tal vacío.

burguesía de forma real. Ahí reposa el motivo más profundo de la pertinacia demoníaca con que Marx enfrentaba las cuestiones económicas. Se ha objetado en su contra que aspirara a encontrar las leyes naturales de la vida económica y social, limitando, no obstante, su investigación casi exclusivamente a la situación industrial de Inglaterra como «lugar clásico» del modo de producción capitalista, que hablara siempre sólo de mercancías y valores —es decir, de conceptos del capitalismo burgués—, permaneciendo así en la economía política antigua, en la clásica economía burguesa. Esta objeción sería cierta si el específico carácter científico del marxismo sólo radicara en sus agudísimos análisis. Pero en este caso el carácter científico significa tener conciencia de la metafísica de la evolución, lo que convierte a la conciencia en un criterio de progreso. Así pues, la tremenda insistencia con que Marx entra una y otra vez en la economía burguesa no es ni fanatismo académico-teórico ni un mero interés técnico y táctico en el enemigo. Se trata de un deber completamente metafísico. La conciencia correcta es un criterio que inicia un nuevo nivel de la evolución. Mientras no sea así, mientras realmente no esté a punto de comenzar una nueva época, la época anterior, es decir la época de la burguesía, no puede ser comprendida correctamente, y viceversa: el hecho de haberla comprendido correctamente aporta de nuevo la prueba de que ha llegado su final. En este círculo se mueve la autogarantía de la certeza hegeliana y también la marxista. Así pues, sólo la correcta comprensión del proceso de la evolución aporta la seguridad científica de que ha llegado el momento histórico del proletariado. La burguesía no puede comprender al proletariado, pero sí el proletariado a la burguesía. Por ello sobreviene el ocaso de la época de la burguesía; el búho de Minerva emprende el vuelo, y ello no quiere decir en este caso que florezcan arte y ciencia, sino que la época en declive se ha convertido en el objeto de la conciencia histórica de una nueva época.

Es posible que el estadio final, con una humanidad marxista que se ha encontrado a sí misma, no se diferencie

de lo que la dictadura educativa racionalista vio como el estadio final de la humanidad. No es necesario que vayamos tan lejos. El racionalismo, que también incluyó en su construcción la historia mundial, tiene sus magníficos momentos dramáticos, pero su intensidad culmina en una fiebre, no apreciándose inmediatamente ante él el paraíso idílico vislumbrado por el ingenuo optimismo de la Ilustración y descrito por Condorcet en su ensayo sobre la evolución de la humanidad que aparece en el *Apocalipsis de la Ilustración*. El nuevo racionalismo también se destruye a sí mismo de forma dialéctica y ante él se eleva una terrible negación. El empleo de la violencia al que se llegará ya no puede equivaler a la ingenua «dictadura educativa» de Fichte. No se pretende educar al burgués, sino acabar con él. La lucha, totalmente real y sangrienta, necesitaba otra ideología y una estructura intelectual distinta que la construcción de Hegel, cuyo núcleo central se reducía siempre a la contemplación. Esta subsiste como el más importante factor a nivel intelectual, pudiendo apreciarse en casi todos los escritos de Lenin y Trotski la fuerza que aún resta, pero se ha convertido en un instrumento meramente intelectual de una motivación en realidad ya no racionalista. Los partidos de la lucha entablada entre burguesía y proletariado tenían que concebir una forma más concreta, necesaria para una lucha real y concreta. Una filosofía de la vida concreta ofreció el arma intelectual para ello, una teoría que consideraba cualquier conocimiento intelectual sólo como algo secundario en comparación con procesos más profundos (voluntaristas, emocionales o vitales) y que correspondían a una estructura intelectual en la que se habían estremecido los cimientos de la jerarquía moral tradicional, es decir, del dominio de lo consciente sobre lo inconsciente, de la *ratio* sobre los instintos. Una nueva teoría del empleo directo de la violencia se enfrenta al racionalismo absoluto de la dictadura educativa, así como al racionalismo relativo de la separación de poderes; a la fe en la discusión se opone la teoría de la acción directa. No sólo se atacó al parlamentarismo en sus mismos cimientos, sino también a los fundamentos de la de-

mocracia, considerada aún teóricamente válida en la dictadura racionalista. Trotski argumenta, cargado de razón, contra el demócrata Kautsky: cuando sólo se conciencian relatividades, no se tiene el valor de emplear la violencia ni de derramar sangre.

IV. TEORÍAS ANTIRRACIONALISTAS DEL EMPLEO DIRECTO DE LA VIOLENCIA

Hay que reiterar en este lugar que nuestro examen dirige su interés al fundamento cultural de las tendencias políticas y filosóficas del Estado, a fin de comprender la situación moral del actual parlamentarismo y la fuerza de la idea parlamentaria. Mientras que en la dictadura marxista del proletariado subyacía aún la posibilidad de una dictadura racionalista, todas las doctrinas modernas de la acción directa y el empleo de la violencia se basan, de forma más o menos consciente, en una filosofía antirracionalista. En la realidad que surgió con el gobierno bolchevique se evidenció cómo la vida política puede estar influida al mismo tiempo por corrientes y tendencias muy distintas. Aunque, por razones políticas, el gobierno bolchevique reprimió a los anarquistas, el complejo dentro del cual se mueve realmente la argumentación bolchevique contiene un claro encadenamiento de ideas anarcosindicalistas; y el hecho de que los bolcheviques utilicen su poder político para exterminar el anarquismo destruye tan poco su parentesco histórico e ideológico con él como la represión de los Levellers por parte de Cromwell hace desaparecer su relación con ellos. Quizás el marxismo apareció en suelo ruso de forma tan exacerbada, porque allí las ideas proletarias habían roto todo vínculo con las tradiciones de Europa occidental y con las ideas morales y educacionales que eran aún evidentes en Marx y en En-

gels. La teoría de la dictadura del proletariado, tal y como sigue siendo oficial hoy en día en los partidos marxistas, sería un buen ejemplo de cómo un racionalismo consciente de su propia evolución histórica pasa al empleo de la violencia; también en sus convicciones, en su argumentación y en las formas administrativas y organizativas, se evidencian numerosos paralelismos con la dictadura jacobina de 1793, y la completa organización educativa y escolar que ha sido creada por el gobierno soviético bajo la denominación de *Proletkult* es un magnífico ejemplo de dictadura educativa radical. Pero con esto no hemos aclarado aún por qué precisamente en Rusia las ideas del proletariado industrial de las modernas urbes han podido llegar a tener tal poder. La causa de ello obedece a que han actuado nuevas motivaciones antirracionalistas con respecto a la utilización de la violencia: no sólo el racionalismo exacerbado que dio una vuelta de campana transformándose en su contrario y que fantasea utopías, sino una nueva valoración de los pensamientos racionalistas, una nueva fe en el instinto y la intuición que elimina cualquier fe en la discusión y que, además, se negaría a preparar a la humanidad para la discusión mediante una dictadura educativa.

De los escritos que aquí nos interesan, realmente en Alemania sólo ha llegado a conocerse *El método revolucionario,* de Enrico Ferri, gracias a la traducción de Robert Michels (en la Colección «Grünberg» de las obras más importantes del socialismo). En lo que viene a continuación, seguiremos la obra *Réflexions sur la violence,* de Georges Sorel[1], que expone de forma muy clara sus relaciones científicas y filosóficas. Este libro ofrece, además, la ventaja de sus numerosas percepciones originales históricas y filosóficas, declarando abiertamente su adhesión a sus mayores intelectuales: Proudhon, Bakunin y Bergson. Su influencia es sensiblemente mayor de lo que se puede su-

[1] De la 4.ª ed., Paris, 1919. Primera publicación en 1906, en el *Mouvement socialiste.*

poner a simple vista y no cabe duda de que no ha quedado obsoleto por el hecho de que Bergson haya pasado de moda[2]. Benedetto Croce dijo de Sorel que dio nueva forma al sueño marxista, pero, añade, en la clase obrera ha vencido definitivamente la idea democrática. Tras los acontecimientos de Rusia e Italia ya no es posible suponer esta afirmación como definitiva. La base de aquellas reflexiones sobre la violencia reposa en una teoría de la vida inmediata y concreta, teoría ésta que había sido adoptada de Bergson y que será aplicada a los problemas de la vida social por dos anarquistas: Proudhon y Bakunin.

Para Proudhon y Bakunin el anarquismo significa la lucha contra cualquier tipo de unidad sistemática, contra la uniformidad centralista del Estado moderno, contra los políticos profesionales del parlamentarismo, contra la burocracia, los militares y la policía y contra la fe en Dios, que sienten como un centralismo metafísico. Bajo la influencia de la filosofía de la Restauración, Proudhon vio claramente la analogía entre las ideas de Dios y Estado. Confirió a esta filosofía un giro revolucionario antiestatal y antiteológico que Bakunin llevaría a sus últimas consecuencias[3]. En cualquier sistema que intente abarcarlo todo, se viola la individualidad concreta, la realidad social de la vida. El fanatismo de unidad de la Ilustración no es menos déspota que la unidad y la identidad de la democracia moderna. Unidad es esclavitud; todas las instituciones tiránicas están basadas en el centralismo y la autoridad, se hallen o no sancionadas por el derecho general al voto, como ocurre en las democracias modernas[4]. Bakunin da a esta lucha contra Dios y el Estado el

[2] En Alemania, Sorel es apenas conocido, incluso hoy (1926), y aunque en los últimos años hayan sido traducidos al alemán diversos escritos suyos, Sorel continúa ignorado, tal vez por su «diálogo eterno». Además, Wyndham Lewis, en su obra *The art of being ruled*, Londres, 1926, tiene toda la razón cuando dice: «George Sorel is the key to all contemporary political thought» (llamada de la 2.ª ed.).

[3] *Politische Theologie*, p. 45.

[4] Bakunin, *Oeuvres*, t. IV, Paris, p. 428 (en la controversia con Marx del año 1872), II, pp. 34-42 (el referéndum como nueva mentira).

carácter de una lucha contra el intelectualismo y contra las formas de enseñanza tradicionales. Ve, y no le faltan motivos, en la advocación a la razón la pretensión de ser la cabeza, el cerebro, la mente de un movimiento, es decir, una nueva autoridad. Tampoco la ciencia tiene el derecho a gobernar. No es la vida, nada produce; construye y conserva, pero sólo comprende lo general, lo abstracto, sacrificando la variedad individual de la vida en el altar de su abstracción. El arte es más importante que la ciencia para la vida de la humanidad. Estas observaciones de Bakunin coinciden sorprendentemente con las ideas de Bergson y han sido muy subrayadas, y con razón [5]. A partir de la vida inmediata de los obreros se llega a reconocer la significación de los sindicatos y sus específicos métodos de lucha, especialmente la huelga. Así, Proudhon y Bakunin se convirtieron en los padres del sindicalismo y crearon la tradición en la que radican las ideas de Sorel, basadas en los argumentos de la filosofía de Bergson. Su núcleo central constituye una teoría del mito, que supone la antítesis más fuerte del racionalismo absoluto y su dictadura, pero, al mismo tiempo, puesto que es una doctrina de decisiones directas y activas, una antítesis aún más fuerte del racionalismo relativo que gira en torno a conceptos tales como equilibrio, discusión pública y parlamentarismo.

La facultad de actuar y el heroísmo, cualquier actividad de la historia mundial, se basan, según Sorel, en la fuerza del mito. Ejemplos de estos mitos son: la concepción de la gloria y la fama de los griegos o la espera del juicio final de la cristiandad, la creencia en la *vertu* y la libertad revolucionaria durante la gran Revolución Francesa, el entusiasmo nacional de las guerras alemanas de liberación de 1813. Sólo en el mito reposa el criterio de si un pueblo o un grupo social tienen una misión histórica o si ha llegado su momento histórico. Desde la pro-

[5] Fritz Brupbacher, *Marx and Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der internationalen Arbeiterassoziation*, s.a., p. 74 ss.

fundidad de instintos vitales reales, no del razonamiento ni de la consideración de la oportunidad, surge el gran entusiasmo, la gran decisión moral y el gran mito. En una intuición directa, la masa entusiasmada crea la imagen mítica que empuja su energía hacia adelante, concediéndole tanto la fuerza para el martirio como el valor para utilizar la violencia. Sólo así un pueblo o una clase se convierte en el motor de la historia mundial. Donde esto falta, ningún poder social ni político puede mantenerse, y ningún aparato mecánico puede levantar una barrera cuando se desencadena una nueva corriente histórica. Según esto, todo depende de saber reconocer con exactitud dónde vive hoy esta capacidad para el mito y esta fuerza vital. Con certeza, no se la encuentra en la burguesía moderna, esa clase social degenerada por el miedo a perder el dinero y los bienes, moralmente estremecida por el escepticismo, el relativismo y el parlamentarismo. La forma de gobierno de esta clase —la democracia liberal— es una «plutocracia demagógica». ¿Quién es entonces hoy el portador del gran mito? Sorel intenta demostrar que sólo las masas socialistas del proletariado industrial tienen un mito, y éste es la huelga general en la cual creen. Carece en parte de importancia lo que significa realmente hoy en día la huelga general; lo que importa es qué ideas asocia a ella el proletariado, para qué acciones y sacrificios le aporta el entusiasmo y si ella es capaz de crear una nueva moral. La fe en la huelga general y en el tremendo cataclismo de toda la vida social y económica por ella generado pertenece, por tanto, a la vida del socialismo. Emana de las masas mismas, de la experiencia directa de la vida del proletariado industrial; no es un invento de intelectuales y literatos, no es una utopía; pues también la utopía es para Sorel el producto de una mente racionalista y pretende dominar, según un esquema mecánico, la vida desde fuera.

Bajo el punto de vista de esta filosofía, el ideal burgués de la discusión pacífica, de la cual todos deben de sacar tajada y hacer negocio, se convierte en la monstruosidad de un cobarde intelectualismo. La negociación —discutir,

transigir y parlamentar— aparece como una traición al mito y al gran entusiasmo, de los que todo depende. La imagen mercantilista del equilibrio se enfrenta a otra muy diferente: la imagen de la batalla decisiva, sangrienta, definitiva, exterminadora. En 1848, esta imagen enfrentada al constitucionalismo parlamentario aparece en ambos bandos: desde el lado del orden tradicional, en un sentido conservador representado por un español católico, Donoso Cortés, y desde el anarcosindicalismo radical, por Proudhon. Ambos exigen la toma de una decisión. Todas las ideas del español giran en torno a «la gran contienda»*, en torno a la terrible catástrofe, ya inminente, y que sólo puede no ser reconocida por la cobardía metafísica de un liberalismo dedicado a discutir. En cuanto a lo que opina Proudhon a este respecto, resulta muy ilustrativo su escrito *La Guerre et la Paix,* donde habla de la batalla napoleónica *(bataille napoléonienne)* que destruye al enemigo. Todas las violencias e infracciones de los derechos propias de la lucha sangrienta implican, según Proudhon, una sanción histórica. En lugar de las contradicciones relativas, accesibles al tratamiento parlamentario, surgen ahora antítesis absolutas. «Llega el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas»*[6]. Ninguna discusión parlamentaria podrá frenarlo; el pueblo, empujado por sus instintos, romperá las cátedras de los sofistas. Todas estas observaciones de Cortés podrían proceder, palabra por palabra, de Sorel, salvo que el anarquista se halla de parte de los instintos del pueblo. Para Cortés, el socialismo radical es algo incomparablemente mejor que la transigencia liberal, porque lleva a los problemas últimos y porque da una respuesta a las preguntas radicales, dado que posee una teología. Precisamente a este respecto, Proudhon era el enemigo, no porque en 1848 fuese el socialista más nombrado —contra el que pronunció Montalembert su famoso discurso

---

* En castellano en el original. *(N. de los T.)*

[6] *Obras,* IV, p. 155 *(Ensayo sobre catolicismo, liberalismo y socialismo).*

parlamentario—, sino porque representaba, de forma radical, un principio radical. El español se desespera viendo la tonta inocencia de los legitimistas y la cobarde astucia de la burguesía. Sólo en el socialismo se aprecia lo que él denominaba «el instinto»*, de lo cual dedujo que, a la larga, todos los partidos trabajarían a favor del socialismo. De este modo, las contradicciones alcanzarían de nuevo dimensiones espirituales y una tensión realmente teológica. Al contrario que en la tensión del marxismo hegeliano, construido de forma dialéctica, se trata en este caso de la contradicción directa e intuitiva de las imágenes míticas. Marx podía tratar a Proudhon desde la altura de su educación hegeliana como un diletante filosófico y mostrarle cuán mal había entendido a Hegel. Un socialista radical le demostraría hoy a Marx con la ayuda de la filosofía moderna que sólo fue un maestro y que aún no se había despojado de la sobreestimación intelectualista propia de la cultura de Europa occidental, mientras que el pobre y criticado Proudhon poseía, al menos, el instinto para entender la vida real de las masas obreras. A los ojos de Cortés, el anarcosocialista era un pérfido demonio, un mefistófeles, mientras que, para Proudhon, el católico es un fanático inquisidor del que intenta reírse. Se puede apreciar fácilmente que aquí es donde se hallaban los dos enemigos reales, siendo el resto nada más que medias tintas[7].

---

* En castellano en el original. *(N. de los T.)*

[7] (Llamada de la 2.ª ed.). Debo añadir: los dos enemigos reales dentro del ámbito cultural de Europa occidental. Proudhon se movía aún dentro de la tradición moral antigua; su ideal era la familia monógama, basada a ultranza en la *patria potestas*, en abierta contradicción con el anarquismo consecuente. Véase a este respecto mi *Politische Theologie*, 1922, p. 55. Sólo con los rusos, con Bakunin, aparecerá el enemigo real de todos los conceptos tradicionales de la cultura de Europa occidental. Proudhon y Sorel son (en esto debo dar la razón a Wyndham Lewis, *op. cit.*, p. 360) aún «romanos», y no anarquistas como los rusos. J.-J Rousseau, al que Wyndham Lewis califica igualmente de ser un anarquista auténtico, me parece un caso claro, porque es un romántico y, por tanto, se puede enjuiciar su relación con cuestiones como estado y familia sólo como un caso de ocultación romántica.

Sorel toma de nuevo en serio las concepciones bélicas y heroicas que se asocian a lucha y batalla, considerándolas auténticos impulsos de la vida intensa. El proletariado debe creer en la lucha de clases como una lucha real, no como una palabra clave en un discurso parlamentario o utilizada en la propaganda democrática electoral. El proletariado la entiende a partir de un instinto vital, sin construcciones científicas, como creadora de un ingente mito donde reposa el valor para la batalla decisiva. Por tanto, para el socialismo y su idea de la lucha de clases no existe ningún peligro mayor que la política profesional y la participación en el proceso parlamentario, que hacen trizas el gran entusiasmo convirtiéndolo en habladurías e intrigas y matando los auténticos instintos e intuiciones de los que brota la decisión moral. Lo que la vida humana tiene de valioso no procede de un razonamiento; se genera en el estado de guerra de la persona que, animada por grandes ideas míticas, participa en la lucha, y depende «d'un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer et qui se traduit en mythes précis»[8]. El Estado bélico revolucionario y la expectativa de tremendas catástrofes son propias de la intensidad de la vida humana y mueven la historia. Pero el impulso tiene que proceder de las masas mismas; ideólogos e intelectuales no pueden inventarlo. Así se originaron las guerras revolucionarias de 1792; y la época que Sorel (al igual que Renan) celebra como la mayor epopeya del siglo XIX, esto es, las guerras alemanas de liberación de 1813: su espíritu heroico nació de la irracional energía vital de una masa anónima.

Toda interpretación racionalista falsificaría el carácter inmediato de la vida. El mito no es ninguna utopía, pues ésta —fruto de los pensamientos racionales— no conduce más que a reformas. Tampoco se debería confundir el impulso guerrero con el militarismo, y, por encima de todo, la utilización de la violencia de esta filosofía de la irracionalidad pretende ser algo muy diferente a una dicta-

[8] *Réflexions*, p. 319.

dura. Sorel, al igual que Proudhon, odia todo intelectualismo, toda centralización y toda uniformización, exigiendo, como también Proudhon, una disciplina y moral férreas. La gran batalla no será obra de una estrategia científica, sino una «accumulation d'exploits héroiques» y el desencadenamiento de la «force individualiste dans les masses soulevées»[9]. El poder creador, puesto que surge con fuerza de la espontaneidad de las masas entusiasmadas, es, por consiguiente, algo muy diferente a una dictadura. El racionalismo y todos los monismos que lo acompañan —centralización y uniformidad, y sus ilusiones burguesas del «gran hombre»— son propios, según Sorel, de la dictadura. Su resultado práctico es la subyugación sistemática, la crueldad de la justicia y el aparato mecánico. La dictadura no es nada más que una máquina militarista, burocrática y policíaca engendrada a partir del espíritu racionalista, mientras que la utilización revolucionaria de la violencia por parte de las masas es una expresión de la vida directa, a menudo salvaje y bárbara, pero nunca sistemáticamente cruel e inhumana.

La dictadura del proletariado significa para Sorel (así como para todos los que comparten su ámbito intelectual y científico) una repetición de 1793. Cuando el revisionista Bernstein expresó su opinión de que esta dictadura sería un club de oradores y literatos, lo hizo pensando expresamente en que no era otra cosa que una imitación de 1793, a lo que Sorel[10] responde: El concepto de la dictadura del proletariado es una herencia del *ancien régime*. Tiene como consecuencia que pone, al igual que lo hicieron los jacobinos, un nuevo aparato burocrático y militar en lugar del antiguo. Es decir, supondría un nuevo dominio de los intelectuales e ideólogos, pero en ningún caso la libertad proletaria. También Engels, de quien procede la expresión de que en la dictadura del proletariado ocurrirá lo mismo que en 1793, es, a los ojos de Sorel,

[9] Ibíd., p. 376.
[10] Ibíd., p. 251.

un racionalista típico [11]. Pero de ello no se deduce que las revoluciones proletarias vayan a seguir el cauce revisionista-pacifista-parlamentario. Más bien ocurre que, en lugar del poder mecánico-concentrado del estado burgués, se pone la violencia creadora proletaria, en lugar de la *force*, la *violence*. Se trata sólo de una acción bélica y no de una medida jurídica ni administrativa. Marx no comprendía la diferencia porque aún vivía en las ideas políticas tradicionales. Los sindicatos proletarios no políticos y la huelga general proletaria engendran nuevas formas específicas de lucha, que hacen imposible la repetición de los antiguos métodos políticos y militares. Por lo tanto, sólo un peligro existe para el proletariado: que se deje arrebatar de las manos (y, por ende, paralizar) sus métodos de lucha por parte de la democracia parlamentaria [12].

Si uno desea enfrentarse con argumentos a una teoría tan decididamente antirracionalista [13], habrá que señalar varias discrepancias, es decir, no errores en el sentido de una lógica abstracta, sino contradicciones no orgánicas. En principio, Sorel intenta mantener la base meramente

---

[11] *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, 1919, p. 53.

[12] *Réflexions*, p. 268.

[13] No se puede objetar nada en contra de Sorel por el hecho de que se apoye en Bergson. Basa sus teorías de lo antipolítico, es decir, de lo antiintelectual, en una filosofía de la vida concreta, y tal filosofía muestra, al igual que el hegelianismo, distintas posibilidades de aplicación a la vida concreta. En Francia la filosofía de Bergson ha propiciado a la vez una vuelta atrás, hacia la tradición conservadora y el catolicismo, y un anarquismo radical ateo. Ello no prueba que exista una falla interna en su filosofía. Este fenómeno muestra una interesante analogía con la contradicción hegeliana entre izquierda/derecha. Se podría afirmar que una filosofía posee vida propia cuando alienta contradicciones vivas y agrupa a los adversarios en lucha como enemigos vivos. Bajo este punto de vista, resulta digno de atención el hecho de que sólo los adversarios del parlamentarismo hayan cobrado ese aliento de la filosofía de Bergson. El liberalismo alemán de mediados del siglo XIX, por el contrario, utilizó el concepto de la vida precisamente para propiciar el sistema parlamentario constitucional, viendo en el parlamento el portador vivo de las contradicciones de la vida social; véase pp. 60-61.

económica del punto de vista proletario, partiendo decididamente, a pesar de algunas objeciones, siempre de Marx. Espera que el proletariado cree una moral propia de los productores de la economía. La lucha de clases es una lucha que se desenvuelve con medios económicos sobre una base económica. En el capítulo anterior hemos mostrado cómo Marx siguió, por una necesidad sistemática y lógica, a su enemigo, el burgués, al terreno económico. Es decir, que fue el enemigo quien fijó el terreno donde debían enfrentarse y también las armas a emplear, o sea, la estructura de la argumentación. Si se sigue al burgués hasta el terreno económico, también habrá que seguirle en la democracia y el parlamentarismo. Además, uno no podrá moverse en el terreno económico, en principio, sin el racionalismo económico-teórico de la economía burguesa. Los mecanismos de producción creados por la era capitalista poseen una regularidad racionalista, pudiendo, sin duda, extraerse de un mito el valor para destruirlos; pero si se pretende llevarlos adelante, si se pretende que suba la producción aún más, lo cual, por supuesto, también desea Sorel, el proletariado tendrá que prescindir de su mito, al igual que la burguesía se verá obligada a aceptar la superioridad de sus mecanismos de producción, cayendo en un mito hueco, racionalista y mecanicista. A este respecto, Marx era, en un sentido vital, más consecuente, precisamente por ser más racionalista. No obstante, visto desde lo irracional, suponía una traición pretender ser aun más economicista y más racionalista que la burguesía. Bakunin lo comprendió así. La educación y las ideas de Marx permanecieron dentro del ámbito de lo tradicional, lo que en aquel entonces quería decir dentro de lo burgués, de modo que siguió teniendo una dependencia intelectual de su enemigo. No obstante, en su construcción del burgués, ha creado un trabajo imprescindible para el mito en el sentido de Sorel.

No se puede negar la gran importancia psicológica e histórica de la teoría de los mitos. También la construcción del burgués, realizada según los métodos de la dialéctica hegeliana, ha servido para crear una imagen del enemigo

en la que se pudieron concentrar todos los afectos de odio y desprecio. Yo creo que la historia de esta imagen del burgués es tan importante como la historia del burgués mismo. La caricatura, primeramente surgida de los aristócratas, será promocionada en el siglo XIX por artistas y poetas románticos. Desde que se extendió la influencia de Stendhal, todos los literatos desprecian al burgués, aunque vivan de él o se conviertan en la lectura preferida del público burgués, como ocurre con la obra de Murger *Bohème.* Más importante que tales caricaturas es el odio de los genios socialmente desclasados, como Baudelaire, que confiere siempre nueva vida a la imagen. Esta figura, creada en Francia por autores franceses de cara al burgués francés, es elevada por Marx y Engels hasta la dimensión de la historia mundial. Ellos le imprimen la categoría del último representante de la humanidad prehistórica dividida en clases, del último enemigo de la humanidad, en suma, del último *odium generis humani.* Así, la imagen se difundió ilimitadamente, siendo transportada —con el magnífico fondo no sólo de la historia mundial, sino también metafísico— al Este. Allí pudo dar nueva idea al odio ruso hacia lo complicado, artificial e intelectualista de las civilizaciones de la Europa occidental y recibir del mismo una nueva vida. Sobre suelo ruso se agruparon todas las energías que esta imagen había provocado. Ambos, el ruso y el proletario, ven ahora en el burgués la encarnación de todo aquello que había intentado subyugar, como un mecanismo letal, su manera de vivir.

La imagen había viajado desde el Oeste al Este, y allí se apoderó de ella un mito que no crece meramente a partir de los instintos de la lucha de clases, sino que contiene fuertes elementos nacionales. A modo de testamento, Sorel añadió una apología de Lenin en la última edición de sus *Reflexiones sobre la violencia,* en 1919. Le denomina el teórico más importante que haya tenido el socialismo desde Marx, comparándole como hombre de estado con Pedro el Grande, salvo que hoy Rusia no ha asimilado el intelectualismo de Europa occidental, sino que, por el contrario, el empleo de la violencia proletaria ha conse-

guido, al menos, una cosa: que Rusia haya vuelto a ser rusa, y Moscú, la capital, aniquilando a la clase alta rusa, europeizada y despreciativa de su propio país. La utilización de la violencia proletaria ha convertido a Rusia de nuevo en moscovita. Alabanza ésta un tanto extraña en boca de un marxista internacionalista, pues demuestra que la energía de lo nacional es mayor que el mito de la lucha de clases.

También los restantes ejemplos de mitos mencionados por Sorel demuestran, en cuanto que tienen lugar en los tiempos modernos, que los mitos más fuertes reposan en lo nacional. Las guerras revolucionarias del pueblo francés y las guerras de liberación de Alemania y España contra Napoleón son síntomas de una energía nacional. En el nacionalismo actúan diversos elementos, de una manera diversa según los diversos pueblos; las ideas más bien naturalistas de raza y linaje, un *terrisme* típico, al parecer, de las tribus celtas y romanas. Pues tanto lengua, como tradición, la conciencia de una cultura y educación común, la conciencia de ser una comunidad con un mismo destino y la sensación de ser distintos de los demás pueblos es algo que se mueve más bien en dirección de las contradicciones nacionales y no de las de clase. Ambas cosas pueden unirse, un ejemplo de lo cual lo tenemos en la amistad entre Padraic Pearse, el mártir de la nueva conciencia nacional de Irlanda, y el socialista irlandés Conolly, los dos fallecidos en el levantamiento de Dublín en el año 1916. Así, un enemigo ideológicó común puede producir una sorprendente alianza: de este modo, la lucha del fascismo contra la masonería coincide con el odio de los bolcheviques hacia la masonería, que fue calificada como «el engaño más pérfido a la clase obrera por parte de una burguesía radicalizada» [14]. También allí donde se ha llegado a un conflicto abierto entre los dos mitos —en Italia— ha vencido, hasta hoy, el mito nacional. El fascismo ita-

[14] Una observación de Trotski sobre la masonería en el IV Congreso mundial de la Tercera Internacional (1 de diciembre de 1922).

liano ha atribuido a su enemigo comunista una imagen terrible, la mongólica cara del bolchevismo, que ha dejado una impresión más honda y que ha movido afectos más fuertes que la socialista imagen del burgués. Hasta el momento sólo ha existido un único ejemplo de abolición consciente del mito de la democracia y el parlamentarismo, y es, precisamente, un ejemplo a favor de las fuerzas irracionales del mito nacional. En su famoso discurso de octubre de 1922, en Nápoles, antes de la marcha sobre Roma, Mussolini dijo: «Hemos creado un mito; el mito es fe, noble entusiasmo; no tiene por qué ser una realidad; es un impulso y una esperanza, fe y valor. Nuestro mito es la nación, la gran nación que queremos convertir en una realidad concreta». En el mismo discurso califica al socialismo de ser una mitología inferior. Como antes en el siglo XVI, un italiano volvió a enunciar el principio de la realidad política. Este ejemplo de la historia intelectual reviste, tanta importancia, especialmente, porque el entusiasmo nacional había tenido hasta el momento en suelo italiano una tradición democrática y parlamentaria-constitucional y parecía estar totalmente imbuido de la ideología del liberalismo anglosajón.

La teoría del mito es la más poderosa prueba de que el racionalismo relativo de las ideas parlamentarias ha perdido su vigencia. Cuando los autores anarquistas descubrieron, gracias a su animadversación hacia la autoridad y la unidad, la importancia de lo mítico, estaban contribuyendo, sin querer, a sentar una nueva base para una nueva autoridad, un nuevo sentimiento por el orden, la disciplina y la jerarquía. El peligro cultural de tales irracionalidades es grande. Los últimos sentimientos de solidaridad aún existentes podrán ser anulados por el pluralismo de un inmenso número de mitos. De cara a la teología política esto supone un politeísmo, igual que todo mito es politeísta. No obstante, esta fuerte tendencia del presente no puede ser ignorada. Tal vez el optimismo parlamentario confíe en poder relativizar este movimiento y, como en Italia, a la espera de tiempos mejores, aguarde el reinicio de la discusión. Quizá, incluso pretenda expo-

ner la discusión misma a la discusión mientras sólo se discute. Pero, en la discusión reiniciada, no debería conformarse con repetir su pregunta: «¿Parlamentarismo? Y, si no, ¿qué?», haciendo valer que, por el momento, no existe sustituto. Sería ésta una argumentación estéril, incapaz de hacer renacer el tiempo de las discusiones.

APÉNDICE

DISOLUCIÓN DEL REICHSTAG (1924)

A. REPETIDAS DISOLUCIONES DEL REICHSTAG

Indicaciones de derecho público

La autorización para disolver el Reichstag se basa en el artículo 25 de la Constitución de Weimar. Según éste, el presidente del Reichstag puede disolver el Reichstag, pero —en este caso la Constitución impone una limitación importante— «únicamente una vez por el mismo motivo». Hace ya tiempo que la disolución de un parlamento ha dejado ser un hecho excepcional y se repite con relativa frecuencia. Por lo tanto, la limitación que impone el «mismo motivo» puede darse en la práctica, siendo preciso tener en cuenta para cada uno de los casos de disolución cuál es su motivo o razón (ambos poseen aquí un significado análogo). Los escritos sobre el derecho público de la Constitución de Weimar se han ocupado de estas cuestiones: cuáles serían, por ejemplo, las consecuencias de reiteradas disoluciones por el mismo motivo; si el Reichstag puede limitarse a ignorar una disolución considerada nula; quién decide en los casos dudosos, etc. Pero, a la vista de las últimas disoluciones del Reichstag, se nos plantea un problema bien distinto.

El decreto de disolución de 20 de octubre de 1924 expone el motivo de la disolución del Reichstag: «Las difi-

cultades parlamentarias impiden el mantenimiento del actual gobierno del Reich y, al mismo tiempo, la formación de un nuevo gobierno acorde con la política interior y exterior seguida hasta el momento». Esto significa que el Reichstag, en su composición actual, no reúne las condiciones necesarias para que se constituya una mayoría capaz de formar gobierno. Se evidencia con claridad que la falta de previsión y perspectiva y la disgregación de la relación de los partidos anula el supuesto previo de los gobiernos parlamentarios (mayorías simples y calculables). El motivo de dicha disolución del Reichstag es, por consiguiente, la incapacidad de gobernar del Reichstag. ¿Qué ocurrirá si el nuevo Reichstag elegido en diciembre de 1924 evidencia, de nuevo, la misma disgregación de los partidos y, por lo tanto, la misma o parecida incapacidad? ¿Si nuevamente las mismas o parecidas dificultades parlamentarias imposibilitan el mantenimiento del gobierno actual, así como la formación de un gobierno nuevo? Tal y como están las cosas en Alemania se nos plantea, al menos, esa posibilidad. Entonces, el actual gobierno del Reich se encontraría otra vez ante la misma dificultad, y sería razonable volver a disolver el nuevo Reichstag que no es capaz de gobernar. ¿Se vería obstaculizada dicha reiterada disolución por la prohibición impuesta en el Artículo 25, dado que ésta se llevaría a cabo por los mismos motivos que la disolución del 20 de octubre?

Aquí se pone de manifiesto una dificultad fundamental de la Constitución de Weimar. La Constitución asume el parlamentarismo; tácitamente, se da por descontado que un gobierno basado en mayorías parlamentarias debe de poder funcionar. Cuando en la Constitución se indica que sólo podría procederse a la disolución del Reichstag una única vez por el mismo motivo, se está dando por supuesto que el Reichstag puede adoptar, ante una determinada cuestión política, una postura discrepante de las convicciones políticas del gobierno del Reich. En este caso, el parlamento del Reich podrá ser disuelto a fin de que el pueblo decida sobre las divergencias de opinión entre el parlamento y el gobierno del Reich. Las delibera-

ciones de la Comisión Constitucional, y en especial las observaciones de su ponente, el Dr. Ablass, y las del en aquel entonces ministro del interior, Hugo Preuss, no dejan lugar a dudas: «El Presidente y el Gobierno» —dice Preuss— «no deben de tener la posibilidad de fatigar al Reichstag y al electorado mediante repetidas disoluciones por una misma cuestión (les recuerdo la época de los conflictos). A través de la disolución se pide al electorado que se pronuncie. El juicio del electorado es definitivo. No debe de poder volver a pronunciarse sobre la misma cuestión.»

Así pues, en el artículo 25 se da por supuesto que el gobierno y el parlamento del Reich no coinciden en una determinada cuestión; es posible, por ejemplo, que el parlamento rechace una propuesta del gobierno, pero también que, ante determinada cuestión política, ambos mantengan diferentes posturas, por lo que, mediante nuevas elecciones, el electorado se decidirá a favor de una de las dos posturas. Esta suposición no puede aplicarse a la disolución del 20 de octubre. Se dan aquí circunstancias muy diferentes; es decir, a consecuencia de su desunión interna, el Reichstag no está ni siquiera en condiciones de adoptar una postura clara ni de formar una clara mayoría. No se trata, pues, de diferencias de opinión sobre las cuales podría decidir el pueblo con un Sí o con un No; en realidad, la nueva elección debe hacer posible, primero una mayoría con capacidad de actuar; es decir, ante todo, una mayoría capaz de una opinión clara. Antes de que el pueblo pueda decidir sobre si aprueba la política del parlamento o la discrepante política del gobierno, tiene que elegir un parlamento susceptible de formarse una opinión y de poder hacer política. Si no se alcanzara este objetivo con las nuevas elecciones, si se estableciera de nuevo la vergonzosa e inadmisible relación entre los partidos que llevó a la disolución del 20 de octubre, el gobierno del Reich obraría acertadamente sin duda si llevara a cabo el intento de crear, por medio de una nueva disolución, la condición previa de un parlamento capaz de gobernar. No sería una «disolución por el mismo motivo», lo que iría

en contra del Artículo 25 de la Constitución del Reich, sino del inevitable camino que lleva a crear la condición a la cual se somete toda la Constitución de Weimar y también el Artículo 25, es decir: un parlamento capaz de actuar, con una mayoría capaz de gobernar.

B. «UNICIDAD» Y «MISMO MOTIVO» EN EL CASO DE LA DISOLUCIÓN DEL REICHSTAG SEGÚN EL ARTÍCULO 25 DE LA CONSTITUCIÓN DEL REICH

Mediante el decreto del presidente del Reich de 13 de marzo de 1924 (RGBI, I. pág. 173 [1]) el Reichstag alemán fue disuelto según el citado decreto: «después de comprobar el gobierno del Reich que no encontró la aprobación de la mayoría del Reichstag su requerimiento de mantener en vigor y sin cambios los decretos que, en base a la Ley de Plenos Poderes fueron promulgados el 13 de octubre y el 8 de diciembre de 1923 (RGBI. I, pág. 943 y 1179) y a los que el gobierno considera de vital importancia». El Reichstag elegido el 4 de mayo de 1924 fue disuelto de nuevo mediante el decreto del Presidente del Reich de 20 de octubre de 1924 (RGBI. I, pág. 713). También en este caso se indicó el motivo de la disolución: «Las dificultades parlamentarias impiden el mantenimiento de un nuevo gobierno del Reich y, al mismo tiempo, la formación de un nuevo gobierno acorde con la política interior y exterior seguida hasta el momento». El motivo de la disolución del 13 de marzo fue la discrepancia de opiniones, la contradicción entre la mayoría del Reichstag y el gobierno. El motivo de la disolución del 13 de marzo de 1924 dejó de existir, por el hecho de que el Reichstag nuevamente elegido el 4 de mayo, accediendo a las exigencias del gobierno del Reich, convalidó los citados decretos. O, al menos, así debería suponerse. No obstante,

[1] Reichsgesetzblatt = Boletín Oficial del Estado *(N. de los T.)*

el Dr. Wagner, Presidente de la Audiencia de Zwickau, sostiene (en el n.° 442 del Dresdener Nachrichten de 16 de octubre 1924) que, en el caso de la disolución del 20 de octubre, el motivo alegado es el mismo que en el caso de la disolución de marzo, ya que en ambas ocasiones el gabinete Marx no tenía ninguna mayoría asegurada [2]. Bajo este punto de vista, el concepto de motivo se generaliza hasta el infinito, convirtiéndose en una última razón difusa. Sería una sutileza estéril querer interpretar las palabras «razón» o «motivo» de forma filológica o filosófica. No obstante, es preciso encontrar algún límite al «mismo motivo» o a la «misma razón», puesto que la mayoría de las disoluciones se basan en el mismo motivo o razón general —conflicto, discrepancia de opiniones, dificultades parlamentarias o como quiera circunscribirse la razón general— y, así podrían reducirse al final a un mismo motivo todas las disoluciones de todos los parlamentos del mundo. Si el artículo 25 de la Constitución del Reich determina que sólo es posible disolver el Reichstag una vez por el mismo motivo, habrá, que examinar más detenidamente la relación de esta excepcionalidad con la identidad del motivo. De la palabra «motivo» empleada en el artículo 25, sólo cabría decir que describe una relación concreta de hechos, determinada discrepancia de opiniones o un asunto cualquiera, y con ello convierte en sustancia, individualizándola, la razón general (cualquier contradicción entre gobierno y Reichstag o bien dificultades parlamentarias). Lógicamente, no podrá hablarse de «unicidad» en relación con el mismo motivo mientras que no se efectúe la individualización y la concretización. Para esta concretización más exacta del conflicto desencadenante, la palabra «motivo» parece ser una buena elección [3].

[2] «De modo que se procedió a disolver nuevamente el Reichstag que había resultado elegido cinco meses atrás bajo el gobierno Marx, porque el mismo gabinete Marx no tenía aún asegurada la mayoría que le permitiera continuar su anterior política. Así que el motivo es, en el fondo, el mismo que el del 13 de marzo».

[3] Schelcher, DJZ (Deutsche Juristen Zeitung). Noviembre 1924, Columna 898.

Mientras se afirma, si bien sin razón, que ya la disolución de octubre fue llevada a cabo por el mismo motivo que la disolución de marzo de 1924, infringiendo, por lo tanto, el artículo 24, yo sostuve una opinión opuesta en mi escrito aparecido en el n.° 836 de la Kölnische Volkszeitung de 26 de octubre de 1924: la disolución repetida del Reichstag sería admisible si, de las elecciones del 7 de diciembre de 1924 resultara la misma proliferación y división de los partidos y la misma incapacidad del Reichstag para gobernar que llevaron a la disolución del 20 de octubre. Y se han celebrado estas elecciones y la preocupación que era la base de aquel artículo ha resultado estar, lamentablemente, justificada. Con independencia de la postura que, por razones políticas, vaya a adoptar el gabinete Marx ante el Reichstag elegido en diciembre, se plantea, en cualquier caso, la cuestión de qué es lo que cabe considerar como el «mismo motivo» en el sentido del artículo 25 RV[4]. El hecho de que los citados artículos aparecidos en la prensa den respuestas tan diferentes a la cuestión planteada no puede ser explicado simplemente por las contradicciones existentes entre los partidos. Nuestro derecho parlamentario alemán es aún muy joven y todavía no ha sido desarrollado; así sucede que se traducen y se aplican de forma bastante esquemática conceptos ajenos, derivados de un derecho público y de condiciones políticas a menudo muy distintas. Koellreutter observó muy acertadamente «que el sistema parlamentario, tal y como se plasma en las constituciones alemanas, no es inequívoco en modo alguno». Esto es válido especialmente para el caso de la disolución del parlamento, definida con razón como «el núcleo del sistema parlamentario»[5]. El instituto constitucional de la disolución posee, de hecho, un contenido variopinto, objetiva y jurídicamente bien diferenciado, lo que resulta fácil pasar por alto a causa de la misma palabra «disolución».

A fin de dejar claro el sentido de la excepcionalidad con

[4] RV: Reichsverfassung = Constitución del Reich *(N. de los T.)*
[5] Jahrbuch des öffentlichen Rechts, X (1921), pág. 413.

la que el artículo 25 de la Constitución del Reich limita la facultad del Presidente del Reich para la disolución, me limitaré a reseñar aquí brevemente una diferencia elemental. En primer lugar, se distingue entre la disolución por el rey, por los ministros y por el presidente, la «dissolution royale, ministérielle et présidentielle»[6]. En el siglo XIX, la disolución del parlamento *aparece en las constituciones del continente europeo en primer lugar como una facultad* de la monarquía constitucional (en oposición a la parlamentaria)[7]. Este derecho de disolución real presupone la no existencia de un gobierno parlamentario; concede al gobierno monárquico un instrumento de poder frente al parlamento, pero no en el sentido de una posible apelación al electorado, es decir al pueblo, porque en estas constituciones el pueblo no es la última instancia. Las limitaciones a las que se halla sometido este derecho de disolución se refieren, sí, al plazo dentro del cual habrá que convocar el nuevo parlamento, pero no se habla de una única aplicación. Incluso en la constitución inglesa se mantiene que el rey puede disolver el parlamento tantas veces como le plazca[8]. En el continente, este derecho

---

[6] Saint Girons, *La Séparation des Pouvoirs*, 1881, pág. 347. Matter, *La Dissolution des assemblées parlementaires*, 1898.

[7] Ejemplos: La Constitution française de 6 de abril de 1814, art. 10 (Derecho real de disolución frente al Corps législatif; la Constitución de 1794 (?) había determinado expresamente: Le corps législatif no pourra entre dissous par le roi; la Constitución del thermidor X [1802], art. 33, 77 previó por primera vez el derecho de disolución del senado frente al Corps législatif); Charte constitutionelle de 4 de junio de 1814, art. 30: Acte additionel de 22 de abril de 1815, art. 42; Charte constitutionelle francesa de 6 de agosto 1830, art. 42; la Constitución belga de 7 de febrero de 1831, art. 71; Constitución del Reich de la Asamblea Nacional de Frankfurt de 28 de marzo de 1849, par. 79 (pero los últimos se refieren a la responsabilidad ministerial); Constitución prusiana de 31 de enero de 1850, art. 71; Constitución del Reich de 16 de abril de 1871, art. 24. De las constituciones alemanas de los estados *(Landesverfassungen)*: Baviera (26 de mayo de 1818), título VII par. 23; Sajonia (4 de septiempre de 1831) par. 116; Württemberg (25 de septiembre de 1819) par. 186; Baden (22 de agosto de 1818 y ley de 24 de agosto de 1904) par. 42; Oldenburg (22 de noviembre de 1852) art. 148 etc.

[8] Naitland, *The constitutional history of England* (1908) pág. 374: «the king without breaking the law can dissolve a parliament whenever

de disolución evolucionó hacia una especie de arma ofensiva con la cual el gobierno monárquico (según lo expresa el profesor Preuss) «intenta cansar» al parlamento [9]. Los grandes precedentes de este tipo de disolución se hallan en el conflicto prusiano de los años 1862/63. La facultad para llevar a cabo una disolución de este tipo es un instrumento de ataque, «une arme offensive» [10] por lo que no sería compatible con la limitación que impone una aplicación única.

De un tipo muy distinto es el denominado derecho ministerial de disolución, que se ha desarrollado en Inglaterra bajo la condición previa de un gobierno parlamentario. En el caso de este tipo de disolución, se presupone que *un gabinete* no llegará a entrar en contradicción con el rey, sino con la mayoría del parlamento. Entonces, la disolución será el último recurso, esencialmente *defensivo,* de un gabinete para mantenerse en el gobierno, aunque ya no cuente con la mayoría parlamentaria ni consiga la mayoría a la hora de dar solución a algún asunto importante. La disolución significa en este caso un llamamiento al electorado para que éste decida entre el gobierno y la mayoría del parlamento. *Sólo para este tipo de disolución el principio de la excepcionalidad se ha derivado históricamente de la naturaleza misma de la institución.* Si, ante una cuestión crucial, un gabinete se encuentra en minoría, dice Dicey, puede apelar al pueblo mediante la disolución del parlamento. Si esta apelación se pronuncia en contra del gabinete, éste deberá dimitir de su cargo, no asistiéndole entonces el derecho a disolver el parlamen-

---

he pleases». Todas las «restraints» a este derecho no son «legal restraints», aunque no sería conveniente proceder a una disolución que no respetara los deseos de la nación.

[9] «Berichte und Protokolle des Verfassungsausschusses der Weimarer National versammlung», pág. 261 *(Informes y protocolos de la Asamblea Nacional de Weimar).*

[10] Esmein-Nézard, *Eléments de droit constitutionel français et comparé* (1921) I pág. 160: El derecho de disolución es aquí «une arme offensive donnée au chef de l'état contre la législature qu'il veut réduire à la soumission.»

to por segunda vez [11]. En este caso la unicidad tiene un sentido positivo y determinado. El electorado, al que se apela, debe decidir y su decisión es determinante. Donde siempre domina este tipo de disolución y el electorado pronuncia la última palabra acerca de una cuestión determinada, sucede este tipo de unicidad de la disolución. Por lo tanto, en todos los comentarios sobre el derecho ministerial a la disolución nos encontramos permanentemente con la idea de que el pueblo, como tercero superior es quien decide acerca de la disparidad de opiniones entre gobierno y parlamento, un conflicto o una crisis. Las palabras «apelación» (appel, appeal), «juez» (juge de la crise) y «veredicto» (verdict) son importantes para evidenciar cómo la toma de posición del electorado decide definitivamente, cual si se tratara de un veredicto válido, una controversia concreta. De ello se deriva como consecuencia la limitación de que un derecho de disolución de este tipo sólo debe aplicarse una vez. Cuando la disolución sirve a otros fines, cuando es la misma mayoría del parlamento quien desea la disolución, sin que medie determinada cuestión por decidir, o cuando la correlación de fuerzas entre los partidos resulta poco clara, siendo imposible la consecución de una mayoría segura —de lo cual existen también precedentes en la historia del parlamentarismo inglés [12]— se omite la ratio de la excepcionalidad y, al menos en lo que respecta al asunto en cuestión, no se trata de una disolución ministerial en el verdadero sentido de la palabra.

Durante la deliberación de las leyes constitucionales francesas de 1875, el derecho de disolución por parte del

[11] A cabinet, when outvoted on any vital question, may appeal at once at the country by means of a dissolution. If an appeal to the electors goes against the ministry, they are bound to retire from affice and have *no right to dissolve Parliament a second time. Law of constitution,* I. p. 344.

[12] Ansom, *Law and Custom of the constitution,* I. p. 293: Las disoluciones de 1807, 1857, 1859, 1886, casos en los cuales «the Commons are unsettled».

presidente de la república fue discutido como un tipo especial de derecho de disolución, recogiéndose por primera vez en una constitución republicana. El ensayo teórico más importante al respecto —que ejerció una extraordinaria influencia en las deliberaciones de 1875—, «La Nouvelle France» de Prévost-Paradol, lo considera un derecho de disolución poco práctico (dado que el presidente pertenece necesariamente a un partido), privilegiando la monarquía constitucional precisamente por la independencia del derecho de disolución. De cualquier modo, todas las ideas que conducen al derecho presidencial de disolución se basan en la división y el equilibrio de poderes, e intentan hacer del presidente un contrapeso frente al poder del parlamento. En ello se basa también la famosa *construcción* (considerada por Redslob «auténtico parlamentarismo») asumida por el Profesor Preuss y el Doctor Ablass, portavoces de la Comisión Parlamentaria de la Asamblea Nacional de Weimar, y que daría origen al artículo 25 de la Constitución del Reich. Pero esta construcción no se llevó a la práctica de manera consecuente. El presidente del Estado, al que el derecho de disolución confiere independencia frente al parlamento, a la hora de ejercer este derecho no debería de verse sometido al refrendo de los ministros, que aparecen respaldados por la confianza de la mayoría del parlamento. Este tema fue debatido exhaustivamente [13] en el transcurso de las deli-

[13] *Berichte und Protokolle des Verf.*—Ausschusses (Informes y protocolos de la Comisión Constitucional), sesión 23; informes de las sesiones de 5 de julio y de 30 de julio (1339, 2113). Pohl, *Die Auflösung des Reichstags*, 1921, pág. 18 y siguientes; Koellreutter, *Das parlamentarische System in den Landesverfassungen*, 1921, pág. 6 y siguientes; Wittmeyer, *Die Weimarer Reichsverfassung*, 1922, considera (pág. 319) que la «Disolubilidad» del Reichstag «no se plamará en una efectividad práctica» a consecuencia de la necesidad del refrendo —uno de los tantos juicios erróneos de este libro, tan rico en predicciones desacertadas—. Por otra parte, AöR. N.F. 7, pág. 87, está en lo cierto cuando reconoce la disolución según el artículo 25 como una forma posible de autodisolución, aunque, sin embargo no expone las consecuencias que se derivarían de ello de cara a la «unicidad» y «al mismo motivo». También men-

beraciones y durante de los primeros años de la Constitución de Weimar. A este repecto resulta de interés el hecho de que la Constitución de Weimar, al someter al presidente al refrendo ministerial, consigue aproximar la disolución ministerial y la presidencial. A consecuencia de ello, la disolución puede presentar un carácter marcadamente distinto de unas ocasiones a otras. Ello resulta de gran importancia para la interpretación de los conceptos de «unicidad» y «mismo motivo». Ciertamente, el precepto positivo del artículo 25 parece imponer, en general y sin ninguna distinción, la limitación de la unicidad cuando se trata del mismo motivo pero, «unicidad» y «mismo motivo» significan necesariamente algo especial en cada caso de disolución, y el sentido de estas palabras cambia según el tipo concreto de cada disolución.

La unión entre el derecho de disolución presidencial y el ministerial confiere el artículo una dificultad especial. En la vida constitucional inglesa hay que diferenciar también varios tipos de disolución, a pesar de que la disolución presente siempre la misma forma; en primer lugar, la limitación a la disolución única es una mera cuestión teórica y, en segundo lugar, sólo es aplicable para el caso del derecho de disolución ministerial. Por el contrario, la Constitución de Weimar abarca distintos casos con el mismo precepto positivo. Claro está que ello no excluye que deba ser interpretada de forma razonable, es decir, basándose en la diferenciación objetiva de las distintas formas de disolución. Esta necesidad no sólo se deriva de la especificidad de la formación jurídica del principio y de la exigencia de una interpretación razonable, sino también de los trabajos preparatorios. En las observaciones de los ponentes, Dr. Ablass y Prof. Preuss, se pone de manifiesto la unión de los distintos puntos de vista, pero también la ratio de la unidad: cuando el pueblo, con su toma de po-

---

ciona la autodisolución el concejal ministerial, Dr. Lammers, en su ensayo del *Neue Preussische Preuzzeitung*, n.° 523 de 6 de noviembre de 1924, así mismo sin entrar en la ratio de la unicidad.

sición, decide un conflicto, el asunto se da por concluido. Acerca del derecho de disolución por parte del presidente, el ponente Dr. Ablass afirma: «Este derecho puede parecer excesivo, pero, en cualquier caso, tenemos que concederlo. El presidente del Reich debe de tener la posibilidad de —cuando él estime, *según su mejor criterio,* que el Reichstag está tomando decisiones desacertadas, o bien se encuentra en contradicción con los sentimientos del pueblo— convocar al pueblo contra el Reichstag. Esto es algo democrático, y un buen demócrata no podrá oponerse a esta apelación al pueblo» [14]. Por otra parte, el recuerdo del derecho monárquico de disolución seguía produciendo aún un fuerte efecto, lo que fue decisivo a la hora de incorporar de forma expresa la limitación de la aplicación única. Como si hubiera olvidado de repente que la Constitución de Weimar se basa en fundamentos democrático-republicanos y como si en una constitución democrática fuera preciso integrar criterios procedentes de la lucha entre gobierno monárquico y parlamento, Preuss considera que: «El sentido de la cláusula (por el mismo motivo) está claro. El Presidente y el Gobierno no deben de tener la posibilidad de fatigar al Reichstag y al electorado mediante repetidas disoluciones por una misma cuestión *(les recuerdo la época de los conflictos)* [15]». Al parecer, el demócrata se siente aquí imbuido del recuerdo del pasado, al que precisamente la Constitución de Weimar viene a eliminar. Cuando Preuss habla, asimismo, de la apelación al pueblo y de la decisión definitiva del electorado, está admitiendo la primordial condición previa a la excepcionalidad. Dicha condición previa es la determinante discrepancia de opiniones políticas, en la cual el pueblo decidirá de forma definitiva con un Sí o un No.

A los tipos de disolución ya mencionados cabe añadir otro más, que presenta a su vez sus propias condiciones y suscita diferentes criterios: la autodisolución del parla-

[14] *Berichte und Protokolle,* pág. 233.

[15] En el lugar mencionado, pág. 251 (el resalte es mío)

mento. Un parlamento puede decidir su propia disolución porque ya no se vea capacitado para actuar, porque sienta la necesidad de afirmarse mediante una nueva aprobación del electorado, o, tal vez, sencillamente, porque el momento le parece oportuno para renovar su mandato; todos estos ejemplos son conocidos en la historia del parlamento inglés [16]. En estos casos se procede formalmente a una disolución decretada por el rey o por el Jefe del Estado, constituyendo, de hecho, una autodisolución del parlamento. En las Constituciones de los Estados *Alemanes la evolución del parlamentarismo desde 1919 ha llevado a una regulación expresamente acorde con la Constitución, desarrollándose asimismo la autodisolución como una institución constitucional* [17]. *En este caso no* aparece la limitación impuesta por la «unicidad» y el «mismo motivo». Y carecería de sentido, pues el motivo que determina que un parlamento decida su autodisolución sería distinto al tratarse de otro nuevo parlamento. Ya del mismo concepto de autodisolución se deduce que únicamente puede tener lugar una vez, porque, por su propia naturaleza, un parlamento sólo puede anular una vez su propia existencia. Es decir, en este caso las cuestiones de la «unicidad» y el «mismo motivo» presentan un significado fundamentalmente distinto. Si el nuevo parlamento recién elegido pretende disolverse, al igual que el parlamento anterior, se tratará de un asunto nuevo, siendo impensable que pudiera estar relacionado con la decisión de autodisolución del anterior parlamento. El motivo de una autodisolución repetida será en la mayoría de los casos, tal vez en todos, el mismo: dificultades parlamentarias, imposibilidad de formar gobierno, necesidad de buscar la

---

16 Sidney Low, *The governance of England.*

17 Constitución de Prusia de 30 de noviembre de 1920, artículo 14; Constitución de Baviera de 14 de agosto de 1919, par. 31; Constitución de Sajonia de 26 de octubre de 1920, artículo 9; Constitución de Turinga de 11 de marzo de 1920, par. 16; Constitución de Hamburgo de 7 de enero de 1921, artículo 14; Constitución de Bremen de 18 de mayo de 1920, par. 17.

aprobación del electorado, etc. De nuevo se pone de manifiesto que unicidad e igualdad de motivo no son conceptos absolutos sino relativos, a los que dota de contenido tanto el fin perseguido como la función que cumple cada disolución en concreto.

En el caso de la autodisolución del parlamento, tanto el carácter conceptual de esta formación jurídica como su desarrollo histórico contradicen el intento de limitar la práctica de esta facultad mediante la «unicidad» y «el mismo motivo». La limitación a una aplicación única resulta histórica y teoréticamente de la concepción democrática de que una decisión pronunciada por la totalidad del pueblo tiene que ser definitiva. No obstante, la limitación no sólo se dirige contra el ejecutivo, ni contra el parlamento ni, en ningún caso, contra el pueblo mismo. En cuanto aparece otro tipo de disolución (el cuarto), en base a un plebiscito [18], no existe ya ninguna limitación marcada por la unicidad, aunque por razones prácticas sería lógica a fin de evitar la alteración permanente que implican los plebiscitos. Cuando el gobierno está autorizado para convocar un plebiscito sobre determinada resolución indica que hay que proceder a disolver el parlamento si la votación decide en contra del parlamento regional [19], surge, sin embargo, por su propia naturaleza, la limitación impuesta por la unicidad. En este caso se da por supuesto que es el electorado quien tiene que decidir sobre la divergencia de criterios entre gobierno y parlamento. Pero si, a pesar del plebiscito y después de la disolución del parlamento, el parlamento nuevo coincidiera, lo que es probable, con el anterior parlamento, podría procederse a un nuevo plebiscito, lo que también podría tener como con-

[18] Const. Prusia arts. 6 y 14; Baviera par. 30; Sajonia art. 9; Wurtemberg par. 16; Hesse art. 24; Baden par, 46; Turinga par. 25; Mecklenburgo-Schwerin pars. 30, 45; Oldenburg pars. 55, 65, etc.

[19] Mecklenburg-Strelitz de 29 de enero de 1919, par. 7, art. 2; comparar también con Constitución de Turinga de 11 de marzo de 1921, par. 17 y Bremen de 18 de marzo de 1920, art. 14.

secuencia una nueva disolución[20]. La condición previa esencial para limitar el derecho de disolución a una única vez radica siempre en el hecho de que la divergencia de criterios sobre un asunto determinado entre el gobierno y el parlamento sea decidida definitivamente por el pueblo con un Sí o un No.

La institución del artículo 25 debe desempeñar funciones muy diversas en la vida constitucional del Reich alemán, y sería poco juicioso argumentar de forma abstracta sobre la unicidad y la identidad de motivos sin tomar en consideración las distintas condiciones previas y los objetivos de cada disolución en concreto. Con arreglo al art. 25 puede darse tanto la disolución ministerial como la presidencial como, finalmente, la autodisolución. Cuando el parlamento no está en condiciones de que se constituya una mayoría cierta, cuando no obliga a dimitir al gobierno mediante un voto de censura y ni siquiera se pone de acuerdo a la hora de dar un voto de censura, aun sabiendo que existe ya la intención de disolver al mismo parlamento, se trata, de hecho, de una disolución rayana con la autodisolución. Podemos poner en tela de juicio si es factible considerar la disolución del 20 de octubre como uno de los casos de autodisolución previstos en el art. 25. En cualquier caso y en lo que respecta al motivo, resulta decisivo e individualizante el hecho de que tanto el mantenimiento del gobierno actual como la formación de uno nuevo habían devenido imposibles en base a la política exterior e interior seguida hasta el momento. En lo relativo a la política interior y exterior seguida hasta el momento, no llegó a generarse un conflicto entre el gobierno y la mayoría del parlamento, ya que las principales leyes obtuvieron el voto de la mayoría. Por tanto, el objetivo de la disolución no era trasladar al electorado la decisión sobre ningún conflicto, sino que su objetivo consistía en el típico de las autodisoluciones; a saber: conse-

[20] Algo similar sería posible según el art. 43, par. 2 de la Constitución del Reich.

guir un parlamento con una mayoría segura, capaz de gobernar. Tal vez cabría discutir aquí si es o no oportuno dejar que el pueblo decida con un simple Sí o No, según está previsto normalmente en las leyes sobre plebiscitos [21] y cómo, de forma análoga, podría aplicarse a los mencionados motivos de disolución del parlamento del Reich. Tal vez fuera más acertado exponer siempre un conflicto de forma rotunda en su contradicción objetiva, a fin de que el electorado pudiera tomar postura llana y decididamente. Si no, podría llegarse al absurdo de hacer peligrar democracia y parlamentarismo, y que el pueblo responda a cualquier difícil cuestión de la política exterior con deseos de revaluación de la moneda o la protección de arrendatarios. Una cosa es segura: a la disolución del 20 de octubre de 1924 le faltaba la condición previa que confiere sentido a la limitación impuesta por la unicidad. No se trataba de decidir sobre una divergencia de criterios, acerca de la cual le fuera dado al pueblo pronunciarse definitivamente con un Sí o No, sino de crear un parlamento que, de entrada, pudiera formar un gobierno y tomar postura. Las circunstancias de esta disolución son por consiguiente, muy distintas a las previstas en el artículo 25.

Cuando el 7 de diciembre de 1924 el pueblo alemán dio su voto, tenía, naturalmente, la opción de elegir un parlamento cuya mayoría realizara otra política que la seguida hasta entonces. Si hubiera votado en este sentido, habría tomado una decisión; el anterior gobierno habría dimitido, según las premisas democráticas, y no le asistiría el derecho de volver a disolver el parlamento. Pero en las elecciones del 7 de diciembre no resultó rechazada la política seguida hasta el momento. Tampoco se mostró una clara decisión sobre si debería mantenerse el gobierno, en base a la política seguida hasta el momento, o si debería constituirse uno nuevo. El pueblo no se ha pronunciado acerca de la cuestión planteada en la disolución del 20 de

[21] Ley sobre el plebiscito del 27 de junio 1921, par. 15: «El voto sólo puede ser Sí o No; no puede añadirse nada más».

octubre y, con ello, resulta invalidada la condición previa que otorga el poder decisivo al veredicto del electorado y a la limitación impuesta por la unicidad, su sentido. Si en el Reichstag recién elegido volvieran a surgir las mismas dificultades parlamentarias, entonces el hecho de que el gobierno disolviese de nuevo el Reichstag a fin de facilitar la formación clara del gobierno no infringiría el art. 25 RV. El hecho de que lo decida o no es, en realidad, otra cuestión, que puede responderse de diversas maneras dependiendo de los distintos criterios sobre política interior y exterior. Legalmente, el artículo 25 no supone un impedimento, pues falta la condición principal: que sea el pueblo quien decida sin lugar a dudas; de no existir esta condición, la unicidad es un concepto sin sentido que lleva al absurdo resultado de tener que soportar durante 4 años una situación insostenible o verse en la obligación de buscar un nuevo motivo fingido.

Pero, aún falta otra condición previa, esencial y fundamental para la aplicación del artículo 25. La Constitución de Weimar en su totalidad, es decir, incluido el artículo 25, da por supuesto que el sistema parlamentario por ella aceptado, funcionará normalmente. Esto significa en primer lugar proporciones claras de las mayorías que posibiliten al parlamento tener una opinión, expresarla y tomar decisiones, todo lo cual hace concebible en realidad el conflicto que presupone el artículo 25. Si este presupuesto no se da en la realidad, surgiendo posteriormente dificultades parlamentarias a la hora de formar gobierno, las disposiciones constitucionales, no deberían aplicarse a circunstancias anómalas y muy diferentes. Esto constituye una regla elemental de cualquier interpretación jurídica.

Es decir, cuando le parezca oportuno, el gobierno debería de poder volver a disolver el parlamento por las mismas dificultades parlamentarias, a fin de acabar con la insostenible situación originada por las proporciones poco claras de los partidos y las eternas crisis. Otorgarle este derecho por una única vez se opone a una interpretación razonable del artículo 25. Aquellos que no estén in-

teresados políticamente en llevar la constitución *ad absurdum* a base de hacer una interpretación «literal» de la misma, no deben despreciar sus condiciones esenciales, y se verán obligados a conceder a cualquier constitución, y con ello también a la de Weimar, lo expuesto por Sir. W. Ansom para la constitución inglesa: que algo sea constitucional depende, al fin, de que sea razonable.

«Repetidas disoluciones del Reichstag (Nochmalige Reichstagsauflösung)» apareció como editorial en el número 836 del *Kölnischen Volkszeitung* del 26 de octubre de 1924; «Unicidad y mismo motivo (Einmaligkeit und gleicher Anlass)» en el *Archiv des öffentlichen Rechts* nueva serie 8, cuaderno 1/2 página 162-174. La importancia del problema de la disolución del Parlamento se pone de manifiesto en lo siguiente

Cuadro sinóptico de las disoluciones del Reichstag desde 1924 hasta 1933:

Fecha	Motivo de fundamento	Nueva elección
13.3.1924	El gobierno del Reich promulga decretos que ha dictado sobre la base de leyes de delegación, que considera, contra la mayoría del Parlamento, de vital importancia y que quiere que permanezca inalteradas	4.5.1924
20.10.1924	Dificultades parlamentarias hacen imposible el mantenimiento del gobierno actual del Reich, y al mismo tiempo, la formación de un nuevo gobierno, habida cuenta de la política interior y exterior llevada a cabo	7.12.1924
31.3.1928	El Reichstag ha votado todas las leyes y no puede llevar a término nuevas propuestas legislativas en esta legislatura, (la llamada «obsolescencia»)	20.5.1928
18.7.1930	El Parlamento ha derogado los decretos dictados por el gobierno del Reich en virtud del artículo 48	14.9.1930
4.6.1932	Tras los resultados de las elecciones, el Parlamento ya no corresponde más a la voluntad del pueblo alemán	31.7.1932
12.9.1932	Existe el peligro de que el Parlamento	

	requiera la derogación del decreto de necesidad de 4.9.1932	6.11.1932
1.2.1933	Una vez que la nueva formación de una mayoría capaz se ha mostrado como imposible, se disuelve el Parlamento para que el pueblo alemán se pronuncie sobre el gobierno de unión nacional recién constituido, a través de la elección de un nuevo Parlamento	5.3.1933

2. Los diferentes motivos o fundamentaciones que se formulan en los decretos de disolución del gobierno son de gran interés para la historia constitucional. En ellos se refleja el desarrollo de la propia Constitución de Weimar y el progresivo y brusco desenlace de la crisis de la Constitución. La fundamentación de la disolución del 20 de octubre de 1924 presenta, así, una formulación casi ya clásica. Esta es la razón por la que se reproduce aquí ese editorial del *Könischen Volkszeitung*. El decreto de disolución de «dificultades parlamentarias»; éstas se hicieron insuperables en tanto que faltaba una mayoría parlamentaria positiva y que las mayorías negativas constituían el vacío legislativo que es característico de los últimos años de la Constitución de Weimar. Los diferentes intentos de soslayar el vacío se amparaban en su mayoría bajo la consigna: «dificultar el voto de censura». Dichos intentos han conducido, finalmente, en el artículo 67 de la ley fundamental de Bonn de 1949 a un resultado de amplias consecuencias para la práctica.

3. La práctica de disolución presente en la Constitución de Weimar permite reconocer en ella una creciente tendencia hacia la democracia plebiscitaria que culminó en un abierto dualismo: un estado legislativo parlamentario frente a un estado legislativo plebiscitario. También, a este respecto, la ley fundamental de Bonn debe entenderse a partir de las experiencias de la Constitución de Weimar. Las posibilidades de una disolución del Parlamento se eliminan con la excepción de algunos residuos débiles en tiempos normales (artículo 63 y 68 de la ley fundamental del Bonn). Cuando una Constitución niega conscientemente determinadas orientaciones de la Constitución precedente, radica en ello una decisión a cuyo entendimiento pertenece el conocimiento de lo negado. Ciertamente, las posibilidades de disolución residuales podrían cobrar una mayor significación en momentos críticos. Desde este punto de vista es sintomático que la disolución por medio del presidente de la república federal ya no esté vinculada a la exigencia de un refrendo constitucional (artículo 58 de la ley fundamental de Bonn).

4. El artículo 25 de la Constitución de Weimar de 1919 era una respuesta póstuma a los esfuerzos del gobierno prusiano por romper, me-

diante repetidas disoluciones, la mayoría opositora del Landstag durante el conflicto de 1862-1866. Pero en el conflicto prusiano se encontraron frente a frente un gobierno consecuente y con éxito en su política exterior y una clara mayoría parlamentaria. No así, en cambio, en la época de la constitución de Weimar; se trataba ahora de cuestiones características de la problemática social y estatal de una democracia más industrial. En la disolución del año 1924 se trataba de las consecuencias de la deflación; en la del año 1932, de las consecuencias del desempleo. Se trataba, pues, en otras palabras, de tres cuestiones: pleno empleo, economía de mercado y estabilidad del sistema monetario. Este es el famoso trilema keynesiano, insoslayable en democracia moderna no socialista. Bajo la coacción de este trilema, dificultades parlamentarias forzaron al gobierno de Brüning a recurrir a las posibilidades del artículo 48 para salvar la Constitución y a desarrollar estas posibilidades según la orientación económica y socio-estatal.

5. Desde el punto de vista de la historia constitucional, la cuestión de las repetidas disoluciones del Parlamento alcanzó el grado máximo de intensidad en el invierno de 1932/33. Aquí se hizo también evidente el diferente sentido de la relación entre facultades de disolución y facultades de estado de excepción. Tras la última disolución del 1 de febrero de 1933, la verdadera cuestión sobre el destino de la situación de entonces —a saber, si el gobierno de Schleicher o el de Hitler dispondrían de la aplicación legal del poder en el transcurso de la preparación y desarrollo de las nuevas elecciones— se decidió ya en el sentido de Hitler con su nombramiento como Reichskanzler el 30 de enero de 1933.

Colección Clásicos del Pensamiento

1. John Locke: *Carta sobre la tolerancia.* Edición a cargo de Pedro Bravo Gala.
2. Abū Nasr al Fārābī: *La Ciudad Ideal.* Presentación de Miguel Cruz Hernández. Traducción de Manuel Alonso Alonso.
3. Montesquieu: *Del Espíritu de las Leyes.* Introducción de Enrique Tierno Galván. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega.
4. Pasquale Stanislao Mancini: *Sobre la Nacionalidad.* Edición de Antonio E. Pérez Luño. Traducción de Manuel Carrera Díaz.
5. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre la Economía política.* Traducción y estudio preliminar de José E. Candela.
6. Rudolf Hilferding: *El Capital financiero.* Presentación de Julio Segura. Traducción de Vicente Romano.
7. Immanuel Kant: *La paz perpetua.* Presentación de Antonio Truyol y Serra. Traducción de Joaquín Abellán (2.ª ed.).
8. John Stuart Mill: *Del Gobierno representativo.* Presentación de Dalmacio Negro. Traducción de Marta C. C. de Iturbe.
9. Max Weber: *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales.* Estudio preliminar de José María García Blanco. Traducción de Lioba Simón y José María García Blanco.
10. Baruch Spinoza: *Tratado teológico-político. Tratado político.* Estudio preliminar y traducción de Enrique Tierno Galván.
11. Jean Bodin: *Los seis libros de la República.* Estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala.
12. Edmund Husserl: *Meditaciones cartesianas.* Estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas.
13. Montesquieu: *Cartas persas.* Estudio preliminar de Josep M. Colomer. Traducción de José Marchena.
14. Averroes: *Exposición de la «República» de Platón.* Estudio preliminar y traducción de Miguel Cruz Hernández.
15. Francisco de Quevedo: *Defensa de Epicuro contra la común opinión.* Edición de Eduardo Acosta Méndez.
16. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert: *Artículos políticos de la «Enciclopedia».* Estudio preliminar y traducción de Ramón Soriano y Antonio Porras.
17. Martín Lutero: *Escritos políticos.* Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán.
18. Joseph A. Schumpeter: *Imperialismo. Clases sociales.* Estudio preliminar de Fabián Estapé. Introducción de Bert Hoselitz. Traducción de Vicente Girbáu.
19. Etienne de la Boëtie: *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno.* Estudio preliminar y traducción de José María Hernández-Rubio.
20. Marco Tulio Cicerón: *Sobre la República. Sobre las leyes.* Estudio preliminar y traducción de José Guillén.
21. Johann Gottlieb Fichte: *Reivindicación de la libertad de pensamien-*

to y otros escritos políticos. Estudio preliminar y traducción de Faustino Oncina.

22. Lucio Anneo Séneca: *Diálogos.* Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer.
23. *Código de Hammurabi.* Estudio preliminar, traducción y comentarios de Federico Lara Peinado.
24. Immanuel Kant: *Teoría y práctica.* Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo. Traducción de Francisco Pérez López, Roberto Rodríguez Aramayo y Juan Miguel Palacios.
25. Thomas Hobbes: *Del ciudadano. Leviatán.* Estudio preliminar de Enrique Tierno Galván. Traducción de E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto.
26. David Hume: *Ensayos políticos.* Estudio preliminar de Josep M. Colomer. Traducción de César Armando Gómez.
27. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos.* Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos (2.ª ed.).
28. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Análisis infinitesimal.* Estudio preliminar de Javier de Lorenzo. Traducción de Teresa Martín Santos.
29. Ludwig Wittgenstein: *Ultimos escritos sobre Filosofía de la Psicología.* Estudio preliminar y revisión de la traducción por Javier Sádaba. Traducción de Edmundo Fernández, Encarna Hidalgo y Pedro Mantas.
30. Immanuel Kant: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff.* Estudio preliminar y traducción de Félix Duque.
31. Isaac Newton: *Principios matemáticos de la Filosofía natural.* Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escohotado.
32. Henry D. Thoreau: *Desobediencia civil y otros escritos.* Estudio preliminar y notas de Juan José Coy. Traducción de M.ª Eugenia Díaz.
33. Sulpicio Severo: *Obras completas.* Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer.
34. Nicolás Copérnico: *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes).* Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mínguez Pérez.
35. Johann Gottlieb Fichte: *Introducciones a la doctrina de la ciencia.* Estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas.
36. Immanuel Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia.* Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo. Traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo.
37. Tomás Moro: *Utopía.* Estudio preliminar de Antonio Poch. Traducción y notas de Emilio García Estébanez.
38. Thomas Jefferson: *Autobiografía y otros escritos.* Edición de Adrienne Koch y William Peden. Traducción de Antonio Escohotado y Manuel Sáenz de Heredia.
39. René Descartes: *Discurso del método.* Estudio preliminar, traducción y notas de Eduardo Bello Reguera (2.ª ed.).
40. Mo Ti: *Política del amor universal.* Estudio preliminar de Fernando Mateos. Traducción y notas de Carmelo Elorduy.

41. Père Joseph y Henri de Rohan: *Del interés de los Estados*. Estudio preliminar de Primitivo Mariño. Traducción de Primitivo Mariño y M.ª Isabel Hernández.
42. Johann Heinrich Pestalozzi: *Cartas sobre educación infantil*. Estudio preliminar y Traducción de José María Quintana Cabanas.
43. J. B. Erhard, J. B. Geich, J. G. Hamann, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch. M. Wieland: *¿Qué es Ilustración?* Estudio preliminar de Agapito Maestre. Traducción de Agapito Maestre y José Romagosa (2.ª ed.).
44. Louis-Ambroise de Bonald: *Teoría del poder político y religioso*. Estudio preliminar y selección de Colette Capitan. Presentación y traducción de Julián Morales.
45. *Poema de Gilgamesh*. Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado.
46. Nicolás Maquiavelo: *Del arte de la guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas de Manuel Carrera Diaz.
47. David Hume: *Tratado de la naturaleza humana*. Edición de Félix Duque.
48. Lucio Anneo Séneca: *Sobre la clemencia*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer.
49. Benjamin Constant: *Del espíritu de conquista*. Estudio preliminar de María Luisa Sánchez Mejía. Traducción de M. Magdalena Truyol Wintrich y Marcial Antonio López.
50. *Himnos sumerios*. Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado.
51. Johann Gottlieb Fichte: *Discursos a la nación alemana*. Estudio preliminar y traducción de María Jesús Varela y Luis A. Acosta.
52. Nicolás Maquiavelo: *El príncipe*. Estudio preliminar de Ana Martínez Arancón. Traducción y notas de Helena Puigdomenech.
53. Wilhelm von Humboldt: *Los límites de la acción del Estado*. Estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán.
54. Jean-Jacques Rousseau: *El contrato social o principios de derecho político*. Estudio preliminar y traducción de María José Villaverde.
55. *Fragmentos Vaticanos*. Estudio preliminar de Alvaro d'Ors. Traducción de Amelia Castresana Herrero.
56. Jean-Jacques Rousseau: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su Proyecto de reforma*. Estudio preliminar y traducción de Antonio Hermosa Andújar.
57. Marsilio de Padua: *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez.
58. Francis Bacon: *Teoría del cielo*. Estudio preliminar, traducción y notas de Alberto Elena y María José Pascual.
59. Immanuel Kant: *La Metafísica de las Costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.
60. *Libro de los Muertos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado.
61. Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*.

El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del «Spiegel». Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez.

62. Baruch Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos.* Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot.
63. Nicolai Hartmann: *Autoexposición sistemática.* Estudio preliminar de Carlos Mínguez. Traducción de Bernabé Navarro.
64. Marco Tulio Cicerón: *Sobre los deberes.* Estudio preliminar, traducción y notas de José Guillén Cabañero.
65. Santo Tomás de Aquino: *La monarquía.* Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Angel Chueca.
66. *La Revolución francesa en sus textos.* Estudio preliminar, traducción y notas de Ana Martínez Arancón.
67. Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia.* Presentación de Antonio Truyol y Serra. Traducción y notas de Joaquín Poch Elío.
68. Hans J. Morgenthau: *Escritos sobre política internacional.* Presentación de Antonio Truyol y Serra. Estudio preliminar, traducción y notas de Esther Barbé.
69. Thomas Paine: *El sentido común y otros escritos.* Estudio preliminar, selección y traducción de Ramón Soriano y Enrique Bocardo.
70. *Himnos babilónicos.* Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado.
71. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling.* Estudio preliminar, traducción y notas de M.ª del Carmen Paredes Martín.
72. Eduard Bernstein: *Socialismo democrático.* Estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán.
73. Voltaire: *Filosofía de la Historia.* Estudio preliminar, traducción y notas de Martín Caparrós.
74. Immanuel Kant: *Antropología práctica.* Edición preparada por Roberto Rodríguez Aramayo.
75. Karl Mannheim: *El problema de una sociología del saber.* Estudio preliminar y traducción de Jesús Carlos Gómez Muñoz.
76. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Sobre la religión.* Estudio preliminar y traducción de Arsenio Guinzo Fernández.
77. Pedro Abelardo: *Conócete a ti mismo.* Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santidrián.
78. Carl Schmitt: *Sobre el parlamentarismo.* Estudio preliminar de Manuel Aragón. Traducción de Thies Nelsson y Rosa Grueso.

CARL SCHMITT (1888-1985) es uno de los más destacados pensadores alemanes en el ámbito de la Teoría del Estado y la Ciencia Política. Durante los años de la República de Weimar, su *Teoría de la Constitución* (1928) y otras obras, como *La dictadura* (1921), *El concepto de lo político* (1928), *Legalidad y legitimidad* (1932), etc., tuvieron un gran influjo en el pensamiento político occidental, contribuyendo a la crisis de la teoría del Estado Liberal de Derecho. El carácter radical de su pensamiento, expresado casi siempre con suma brillantez y eficacia, pone de manifiesto las contradicciones de la teoría política liberal. En su prolongada vida publicó numerosas obras, buena parte de ellas traducidas al español. Editorial Tecnos ha publicado con anterioridad *La defensa de la Constitución* (1983).

MANUEL ARAGÓN es catedrático de Derecho Constitucional en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus publicaciones destacan sus trabajos dedicados a la Corona, la interpretación de la Constitución, el control parlamentario, la justicia constitucional y las autonomías territoriales. Editorial Tecnos ha publicado su obra *Constitución y democracia* (2.ª ed., Madrid, 1990).